Biblioteca de vulgarización de la ciencia española.

RELECCIONES TEOLÓGICAS

DEL

P. FRAY FRANCISCO DE VITORIA

de la Orden de Predicadores,
Catedrático de Prima de Teología
en la Universidad de Salamanca, Doctor eximio
y Maestro incomparable,

VERTIDAS AL CASTELLANO E ILUSTRADAS

POR

D. JAIME TORRUBIANO RIPOLL

de la Facultad de Teología.

CON CENSURA ECLESIASTICA

TOMO III

MADRID
LIBRERÍA RELIGIOSA HERNÁNDEZ
viuda de M. Echeverría
Paz, 6. Teléfono 2.596. Apartado 388.
1917

NIHIL OBSTAT
JUAN POSTIUS, C. M. F.

IMPRIMATUR
Prudencio, Obispo de Madrid-Alcalá.

358.—Imp. de G. López del Horno, San Bernardo, 92, teléf. 1922



RELECCION
DE LA SIMONIA

Gratis accepistis, gratis date.
Gratuitamente lo habéis recibido; dadlo gratuitamente.

(MATTH., 10.)

¿ES LÍCITO DAR ALGO TEMPORAL POR ALGUNA COSA ESPIRITUAL?

Por la parte afirmativa se arguye así: Es lícito recibir dinero por la administración de los Sacramentos, los cuales son cosas eminentemente espirituales; luego es lícito recibir por una cosa espiritual algo temporal.

El antecedente es manifiesto por la costumbre de toda la Iglesia, aprobada, de recibir algo por el sacramento (1) de la Misa, por la administración de los Sacramentos, por la predicación y por otras cosas parecidas. Luego...

Se confirma, porque los profetas recibieron dinero por el acto de profetizar y, no obstante, el acto de profetizar

(1) La misa es sacramento y sacrificio: es sacramento, en cuanto en ella se *consagra* el pan y el vino transformándolos en el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo, es decir, se prepara convenientemente la *cosa sensible*, pan y vino, cuya aplicación al fiel ha de conferirle la gracia santificante; es sacrificio, en cuanto es debido ofrecimiento e inmolación del cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo bajo las especies de pan y vino.

es puesto entre los espirituales y entre los dones de Dios. Luego...

La mayor (1) es manifiesta, porque, como se dice en el libro primero de los Reyes (cap. 9), Saúl dió dinero a Samuel para que le indicase (2) dónde se hallaban las borricas de su padre; en el cual pasaje se lee que el muchacho (3) respondió a Saúl: *He aquí la cuarta parte de un estater de plata que he hallado a mano; démosla al hombre de Dios para que nos indique nuestro camino.*

Lo mismo se dice en el libro tercero de los Reyes (cap. 14) de la mujer de Jeroboam, que llevó regalos al profeta Elías para que le profetizara qué sería de su hijo enfermo.

En el libro cuarto de los Reyes (cap. 8) se lee *que Eliseo fué a Damasco, y Benadab, rey de Siria, estaba enfermo, y se lo anunciaron diciendo: «Ha venido un varón de Dios aquí», y dijo el rey a Azael: «Toma contigo dones y ve al encuentro del varón de Dios y consulta por él al Señor, diciendo: « — ¿Podré salir de esta enfermedad?» Fué, pues, Azael, llevando consigo regalos y todos los buenos dones de Damasco en cuarenta camellos.* Y aun cuando no leamos que los recibiera Eliseo, no leemos tampoco que reprendiese a nadie por eso ni reprende a nadie la Escritura.

Segundo. Es lícito recibir dinero por la sepultura, por la licencia de oratorio, aun con pacto. Luego...

Se confirma, porque Abraham compró una sepultura, como se dice en el capítulo 22 del Génesis.

---

(1) La mayor de la confirmación.
(2) Como sabido por divina inspiración.
(3) El criado que llevó Saúl a la busca de las pollinas.

Jacob compró también el derecho de primogenitura, al cual parece que fué al mismo tiempo anejo el sacerdocio (Gen., 25).

Tercero. Es lícito tributar obsequios a cardenales y obispos, por la sola razón y esperanza de obtener beneficios. Luego.

Cuarto. Es lícito comprar o vender cálices y ornamentos (cap. *Circa*). Luego...

Quinto. Es lícito dar dinero por la entrada en religión, como es manifiesto de los Monasterios de las Vírgenes; ni es satisfactorio decir que lo reciben para sustentación, porque consta que frecuentemente reciben más que lo que requiere la sustentación de la Virgen los Monasterios por otra parte opulentos, y esto con pacto, pues de otra suerte no son recibidas las vírgenes o muchachas.

Sexto. Es lícito esperar lo espiritual por lo temporal, como es manifiesto de los fámulos de los obispos. Luego...

Séptimo. En el matrimonio se concierta dinero y con pacto, y es el matrimonio verdadero sacramento. Luego, es lícito también darlo por los otros sacramentos.

Propuse tantos argumentos, porque de la solución de esos depende en gran parte la solución y explicación de la materia de la simonía.

Para rechazarlos basta el lugar propuesto de San Mateo (cap. 10).

Cuatro partes tendrá la relección: primera, del pecado de simonía; segunda, de la pena de la simonía; tercera, de la restitución de lo adquirido por la simonía; cuarta, se contestará a los argumentos propuestos.

Para la solución de la cuestión, es de notar que la simonía es definida así por los Doctores: *Simonía es una intencionada voluntad de comprar o vender algo espiritual o algo a cosa espiritual anejo.*

Esta definición es traída por Santo Tomás y antes por Altisidoro (lib. 3, tratado 21), y es puesta por el Hostiense y comúnmente por los Doctores en el Derecho Canónico, y es tomada por todos del capítulo *Quicumque studet* (1, q. 2), como dice fray Martín.

El Panormitano, en el cap. *Nemo* (de simonía), añade a la definición dada esta condición: *seguida la obra;* también lo entiende así el Hostiense, y añade el Panormitano que se puede ver la condición en la definición que de la simonía se da en el cap. *Insinuasti* (1, q. 1).

Sin embargo, ve a Armacano (lib. 10, cap. 12), el cual prueba expresamente que no es necesaria aquella condición. Y lo prueba por el hecho de Simón (Hechos de los Apóstoles, cap. 8), y dice así: que la simonía, llamada tal del hecho de Simón, estuvo en querer que se le comunicase la gracia o potestad pedida (1) ofreciendo dinero por poseerla.

Para cuya declaración menester es saber qué se en-

(1) La que pidió Simón a los Apóstoles.

tiende por espiritual en la definición. Pues, ante todas las cosas es importante saber qué es objeto de la simonía.

Y para que con cierta razón y como por rigurosa numeración procedamos, sea la primera conclusión:

El objeto acerca del cual versa la simonía es una cosa espiritual.

En esta conclusión convienen todos.

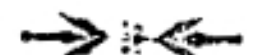
Se prueba.

Dijo Pedro (Hechos de los Apóstoles, cap. 8): *Tu dinero sea contigo para tu perdición, porque creíste que podía ser poseído el don de Dios por el dinero.*

Pero, don de Dios es llamado algo espiritual; y de tal intento de Simón, se llama el acto simonía (1).

Luego, la simonía es de algo espiritual, pues quiso Simón comprar la potestad o facultad de que todo aquel a quien impusiera las manos recibiera el Espíritu Santo.

Se prueba también por la razón: porque nada hay temporal que no pueda caer lícitamente bajo precio, y la simonía consiste precisamente en esto, que es estimado en precio algo que no es lícito estimarlo así. Luego, el objeto de la simonía no puede ser algo temporal.



¿Qué se entiende por espiritual en la doctrina de la simonía?

Mas, se duda qué se entiende por espiritual en la doctrina de la simonía; pues, como de muchos modos es algo

---

(1) Así narra el hecho el texto sagrado: «Entonces ponían las manos sobre ellos y recibían el Espíritu Santo. Y como vió Simón que por la imposición de las manos de los Apóstoles se daba el Espíritu Santo, les ofreció dinero, diciendo: Dadme a mí también esta potestad, que reciba el Espíritu Santo todo aquel a quien yo impusiere las manos. Y Pedro le dijo: Tu dinero sea contigo en perdición, porque has creído que el don de Dios se alcanzaba con dinero, etc.»

espiritual, no sin razón se duda cuál espiritual es materia u objeto de la simonía.

Para lo cual hay que considerar que, como dice Santo Tomás (I *Sent.*, d. 10, art. 4), *espíritu* se predica antes de las cosas corpóreas que de las incorpóreas. Pues se dice *espíritu* de *expirar*, que es emitir aliento, y así *espíritu* parece que en primer lugar significa *aliento;* lo cual es de tal manera verdad, que los gramáticos de nuestra edad no aprueban ni reciben que Dios o los ángeles o algo incorpóreo sean llamados espíritus en latín, o espirituales.

Pero es defendida esta denominación por el varón eruditísimo Fray Tolomeo. Aparte que la voz *espiritual* aplicada a cosas incorpóreas, usaron antiquísimos autores cristianos, insignes no menos por su erudición que por su religión, tales como Cipriano, Lactancio, Jerónimo, Ambrosio, Prudencio, Sedulio y antes que ellos Tertuliano, de los cuales (con perdón o sin él de ellos) todos los gramáticos de nuestra edad podrían aprender latinidad.

Mas, aparte de esto, digo, que preguntaría a esos gramáticos en qué forma y con qué palabras pueden traducir ellos el nuevo y aun el viejo Testamento de los Setenta intérpretes, donde *pneuma* y *pneumática* se aplican a las cosas incorporales, que nunca son nombradas allí de otro modo. Y no se puede dudar que Cicerón mismo, si hubiese traducido del griego, no hubiera dicho de otro modo que *espíritu* y *espiritual*.

De donde es de notar con Santo Tomás (1 p., q. 36, art. 1 y en I *Sent.*, ubi supra) que, aun cuando así sea, que el nombre *espíritu* fué primeramente introducido para significar algo incorpóreo (1), sin embargo, porque el es-

(1) Así, *incorpóreo* dice el texto; no me atrevo a corregir y poner *corpóreo* por *incorpóreo*, aunque rigurosamente fuera exacta la corrección. Parece que debiera decir para mayor claridad: aun cuando así sea que el nombre *espíri-*

píritu es algo sutil e invisible, ocurrió que aquel nombre se aplicase a todo lo sutil e invisible, como son Dios, el ángel, el alma y cuanto en ellos hay.

Por lo cual, siendo tan amplio el concepto de espíritu y de espiritual, en la materia y propósito de la simonía distinguen los doctores que lo espiritual puede ser algo perteneciente a espíritu creado o a increado (1); y advierten que no se dice algo espiritual por el orden que diga al Espíritu Santo, por más que la gracia espiritual es algo espiritual procedente del espíritu increado.

Burida dice (2 de Anima, q. 22) que este nombre *espíritu* fué aplicado primeramente a significar cosas invisibles como Dios y los ángeles, y después a significar cuerpos sutiles (2).

Así, pues, es opinión de algunos que en la definición de la simonía no sólo se entiende lo espiritual como derivado del espíritu creado, sino también del increado (3).

De donde dicen, que comprar o vender ciencia natural es simoníaco. De esta opinión fué Altisidro (lib. 3, trat. 21) al cual sigue Silvestre (verbo *Simonía*, párr. 10), los cuales dicen que vender una verdad no sólo teológica sino también en otras ciencias, es simoníaco.

---

tu fué primeramente introducido para significar algo *corpóreo, aunque sutil e invisible*, sin embargo, porque el espíritu es *también* algo sutil e invisible, ocurrió, etc.

He subrayado las palabras que pongo nuevas y que no se hallan en el texto.

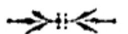
No me atrevo a hacer la aludida corrección por la tendencia antigua a llamar incorpóreo a lo invisible, aunque muy material y muy sensible, como el aire.

(1) Presupone, pues, ya aquí que se descarta de la materia de la simonía lo sutil e invisible que es corpóreo, entendiéndose espíritu y espiritual lo inmaterial y lo a ello perteneciente, sea increado, sea creado.

(2) Eso de Burida no entiendo a que viene aquí. Lo juzgo fuera de su lugar

(3) Parece que debe estar esto invertido: primeramente parece que deba referirse al espíritu increado y después al creado.

Del mismo parecer es Alejandro de Ales (2 p., q. 135, memb. 3) y el de la *Glosa* sobre el capítulo *Non licet* (11, q. 3), en donde se enseña que si un abogado puede dar consejo en causa justa sin el trabajo de revolver libros, debe darlo gratuitamente; y podría afianzarse esta opinión en la teoría de que la ciencia no es estimable en precio. *¿Qué le aprovecha al necio tener riquezas con las que no puede comprar la sabiduría?* (Prov., 17). *No vendas la sabiduría ni la doctrina ni la inteligencia* (Prov., 21).



Contra esta opinión, sea la segunda conclusión:

No se comete simonía ni con la ciencia y la doctrina ni con cosa alguna espiritual perteneciente a espíritu creado.

De este parecer fué Durando (4, dist. 25, q. 3), que, en absoluto, enseñar y dar consejo por precio no es simonía.

Lo mismo opina Ricardo (4, dist. 25) y el Paludano (4 dist., q. 5). Adriano (quodl. 9, art. 1) sostiene igual sentencia, y Armacano no hace mención de otra cosa espiritual que del don de Dios.

Verdad es que Santo Tomás (4. dist. 25, q. 3, art. 2, q. 2, ad 8) dice que a los maestros en artes les es lícito vender sus trabajos, pero no la ciencia o la verdad, porque es espiritual, y cita el texto de los Proverbios: *No vendas la ciencia.* Mas en otra parte (2, 2, q. 100) no hizo mención alguna de esto; y así, no dudo que dejó intacta esa vieja opinión de los antiguos. Y así, tengo por cierto que ni simonía ni pecado alguno comete quien anda en tratos para dar precio a la doctrina o a la ciencia. Santo Tomás (2, 2, q. 100, art. 3, ad 3) dice así: *Mas aquel que tiene ciencia y no toma oficio que le obligue a comunicarla, puede hacer lícitamente otro uso de la ciencia y recibir precio*

de su doctrina o consejo, no como vendiendo la verdad o la ciencia, sino arrendando su actividad.

Mas, aparte de esto, se prueba así la conclusión.

En la Escritura nunca se prohibe la compra o la venta de una cosa por ser espiritual, sino por ser don de Dios, como es manifiesto en los Hechos de los Apóstoles (capítulo 8) y en San Mateo (cap. 10), donde se dice: *Y yendo, predicad enseñando que se acercó el reino de los cielos, y curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios, y dadlo gratuitamente, como gratuitamente lo habéis recibido.*

Además, porque si del mismo modo fuese prohibido vender estas cosas espirituales como las otras, no sólo la misma verdad, pero ni el trabajo a ella anejo ni el efecto de la doctrina fuera lícito vender, como no es lícito al sacerdote vender el trabajo acerca de los sacramentos ni el efecto del sacramento, y, no obstante, es lícito, al médico vender el trabajo de enseñar y el efecto de su arte, es decir, la curación del enfermo.

Por fin. Si no fuera lícito vender todas estas cosas, tampoco lo fuera comprarlas, pues para ambas cosas hay la misma razón, y, no obstante, se dice en los Proverbios (cap. 23): *Compra la verdad.*

Verdad es que Torquemada, sobre el cap. *Qui studium*, sostiene que vender la ciencia es simonía, y cita a Hugo. Más todavía: es simonía, según él, vender la salud. Pero Cayetano, en la Suma (tit. *de Simonía)*, sostiene expresamente que nada se dice espiritual sino en cuanto procedente del Espíritu Santo, por más que en otra ocasión diga que no es lícito vender la verdad de las ciencias.

Mas, contra todos ellos valen las razones traídas.

Hay, no obstante, particular duda respecto a la ciencia teológica, y se pregunta si puede venderse en sí misma la ciencia teológica.

El Hostiense, en el capítulo *Quia nonnullis*, dice de los Maestros, que el teólogo que tiene una prebenda es simoníaco si exige algo (1). El Paludano, comentando el mismo lugar, concediéndolo de las otras ciencias, dice de la Teología que parece que recibir algo por la Teología es simonía (2). Lo cual sigue también Silvestre. Concurriendo, sin embargo, dos condiciones, a saber: primero, que se lea por oficio del magisterio, y, segundo, que haya pacto o exacción (3); pero juzgo que debe decirse lo mismo que de las otras ciencias, si se lleva la intención solamente de dar doctrina, no a modo de consejo espiritual, que no es don de Dios más que la disciplina filosófica (4). Y así, Durando y Adriano, indistintamente hablan de ciencia.

Además. Porque cuando lo temporal es anejo a lo espiritual, no puede venderse lo temporal por razón de lo espiritual sino sólo por razón de sí, como es manifiesto.

---

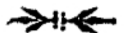
(1) Por ejemplo: El magistral, que por su prebenda es el catedrático nato de Teología Dogmática en el Seminario, es simoníaco si exige paga por su enseñanza teológica. Así el Hostiense.

(2) O sea: Recibir algo por comunicar algún conocimiento perteneciente a cualquier otra ciencia no es simonía; pero sí lo es si el conocimiento pertenece a la Teología.

(3) Es decir: para que recibir algo por la enseñanza teológica sea simoníaco, es menester que concurran, según esos autores, dos condiciones: que se lea la teología por razón del oficio prebendado y que haya pacto de recibir dinero por la lección.

(4) Cree Vitoria que cuando se enseña teología solamente por mostrar la verdad, como el profesor, no con ánimo de consolar espiritualmente, como el confesor, debe decirse lo mismo de la ciencia teológica adquirida que de las otras ciencias, pues no más es don de Dios la ciencia teológica que la disciplina filosófica. Y así es la verdad.

Es así que en la Iglesia el trabajo de enseñar no vale sino por razón de la doctrina. Luego... (1).



Tercera proposición:

Lo espiritual, en nuestro caso, se entiende lo que es don del Espíritu Santo.

Así se dice en el capítulo 8 de los Hechos de los Após-toles, pues de eso es condenado Simón, de que quiso comprar la señal del Espíritu Santo. Y en San Mateo (cap. 10) se manda a los Apóstoles dar gratuitamente porque gratuitamente recibieron.

De donde se sigue un primer corolario: Todas las cosas que enumera el Apóstol son espirituales de este modo (2): *Hay repartimientos de gracias, mas uno mismo es el Espíritu; hay repartimientos de ministerios* (I Cor., cap. 12, vv. 4 y 5), y más abajo: *A cada uno es dada la manifestación del espíritu para provecho, porque a uno por el Espíritu es dada palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia, a otro fe, a otra gracia de sanidades, a otro operación de virtudes, a otro profecía, a otro discreción de espíritus, a otro linajes de lenguas, a otro interpretación de palabras* (I Cor., vv. 7, 8, 9 y 10). Y a los efesios dijo (cap. 4): *Cuando subió a lo alto, llevó cautiva la cautividad; dió dones a los hombres... Y él mismo dió a unos ciertamente apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas y a otros pastores y doctores para la consumación de los santos en la obra del*

(1) Es decir: Va a probar aquí el argumento, aunque no se haya expresado, que es simoníaco vender la doctrina teológica. Y dice: Verdad es que la enseñanza teológica va unida al trabajo de darla y que podria venderse este trabajo; pero, en la Iglesia no tiene valor ninguno el trabajo de enseñar en sí, sino sólo por razón de la doctrina que no puede venderse. Por tanto, la enseñanza teológica no puede venderse. Es objeción que se pone el autor.

(2) Es decir, como pertenecientes al Espíritu Santo por su origen.

ministerio. Todas estas cosas son gracias y dones del Espíritu Santo.

Segundo corolario: Todo lo que se refiere a la salvación del alma se llama espiritual para nuestro caso. Y es claro, porque todo lo que a la salvación espiritual del alma corresponde son dones de Dios o se refieren y ordenan a los dones o proceden de ellos.

Confírmanse conclusión y corolarios: Dondequiera que en la Escrituura se reprenden la compra o la venta de alguna cosa, siempre es de algo espiritual en el sentido expresado. Así es manifiesto por el hecho de Balaam, del cual se habla en el libro de los Números, cap. 22, y en el Deuteronomio, cap. 23; este profeta es condenado por San Pedro porque, atraído por la recompensa, quiso maldecir a los hijos de Israel (II Petri, 2); y de Giezi (4 Reg.); y de Jeroboam (3 Reg , 13) se lee que constituía sacerdotes por dinero y precio. Ahora bien; en todas esas cosas había algo espiritual, como la gracia de la salud, espíritu profético, autoridad sacerdotal, lo cual todo es espiritual al modo que defendemos. Luego así debe tomarse *espiritual* en la materia de la simonía.

Confírmase, porque la prohibición de la simonía es tomada de la Escritura; pero, ni la ciencia ni otro bien alguno adquirido es llamado don de Dios ni espiritual en la Escritura; ni los santos antiguos dirían que es un bien espiritual la geometría; luego, acerca de estas cosas no versa la simonía.

En segundo lugar se confirma también, porque, si al guien diese un beneficio a cambio de la geometria o medicina, fuera simoníaco; luego la ciencia no es un bien espiritual, sino temporal.

Y, además, si la geometría es espiritual, no es lícito venderla; luego tampoco las artes mecánicas, a saber,

las artes de sastre y zapatero, pueden ser vendidas.

Añádase a esto lo que Santo Tomás dice (2, 2, q. 71, art. 4), que el abogado de causa justa puede vender su auxilio, patrocinio y consejo.

¿Qué se entiende por compra y venta en la definición de la simonía?

La segunda cuestión declarativa de la definición es: ¿Qué se entiende por compra y venta en la definición de la simonía? ¿Se entiende sólo el contrato en el que interviene algo temporal, o es prohibido en absoluto todo contrato no gratuíto?

Y, a la verdad, parece que es lo primero, pues en el capítulo 8 de los Hechos de los Apóstoles, donde por primera vez es condenado este crimen en el Nuevo Testamento, sólo se prohibe el pacto temporal. Y en San Mateo, capítulo 10, suficientemente se muestra que prohibió lo mismo el Señor; pero a continuación se añade: *No poseáis oro ni plata.* Y en el Antiguo Testamento, como es manifiesto por los lugares arriba citados, no es condenada sino la recompensa temporal a cambio de algo espiritual, como se ve en los casos de Giezi, de Balaam y de Jeroboam.

No obstante lo cual, sea esta conclusión:

No sólo la compra y venta de las cosas espirituales, sino toda entrega o permuta no gratuíta es es simonía.

Es doctrina de Santo Tomás (q. 100, art. 1 ad 5) y de Adriano (quodlib. 9, art. 2), y de Ricardo (4 dist. 25), y del Paludano (dist. 25), y de Sylvestre (verb. *Permutatio*, parr. 4), y es doctrina antiquísima.

Y así, Cantor Parisiense, doctor antiguo, define la simonía diciendo que es la colación y aceptación no gratuíta de cosas espirituales.

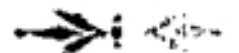
Ricardo dice especialmente que no es lícito a dos adultos pactar de bautizarse mutuamente.

La conclusión se prueba por el capítulo *Quaesitum* (de Rerum permutatione), donde expresamente se dice que las permutas de prebendas llevan por el pacto de las partes mancha de simonía.

En el capítulo *Cum olim*, Inocencio III reprobó a un arcediano y a un deán que hubiesen permutado, y dió la razón, que tal permuta no era gratuita, y por tanto, prohibida en el capítulo 10 de San Mateo.

Además. Obrar así es vicioso, y no parece que pueda ser otro pecado que de simonía. Luego es simonía.

La mayor se verá clara más abajo por extensa explicación; mas, mientras tanto, digamos para probarla que las cosas espirituales se dan por utilidad común, como dice el Apóstol: *Para la consumación de los santos en la obra del ministerio, para edificación del cuerpo de Cristo.* Mas, si fuera lícito hacer esas permutas, las potestades espirituales no se darían para la común utilidad, sino en favor de hombres privados. Luego es ilícito. De eso más copiosamente disertaremos poco después.



En la definición de la simonía siguen estas palabras: *O anejo a lo espiritual.*

De lo cual, para que nada haya que esté fuera de controversia, se ha opinado diversamente.

Pues unos entienden por espiritual lo que por su naturaleza es tal, como los Sacramentos y sus efectos, y por anejo a lo espiritual, aquello que accidentalmente, es

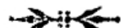
decir, por derecho positivo, tiene algo de espiritualidad.

Mas la opinión común de los doctores es que por anejo a lo espiritual se entienden aquellas cosas que se ordenan a las espirituales, como los vasos y los ornamentos sagrados. Así lo expone Santo Tomás (2, 2, q. 100, art. 3).

Falta por declarar en la definición aquella expresión *intencionada voluntad*. Y se pregunta: ¿Por qué la simonía se define por un acto de la voluntad más que el homicidio u otros vicios, cuando igualmente por sólo el acto de la voluntad se es reo de homicidio o de adulterio según aquello: *Quien odia a su hermano es homicida*, o *quien mirase a una mujer para codiciarla, ya se ha manchado*, etc.?

Digo a esto, que la razón es porque Simón Mago *intentó* ciertamente poseer el don de Dios por dinero, pero no lo poseyó; por eso, en la definición de la simonía se pone, *no la obra misma*, sino la voluntad, el empeño.

Y basta esto para la inteligencia de cualquier definición.



Y, volviendo a la cuestión principal, pregunto: ¿Es lícita la simonía?

La simonía es ilícita.

Es manifiesta esta proposición por el Evangelio y por la doctrina de todos los Santos y doctores. Mas, ¿por qué derecho es ilícita?

La simonía es prohibida por el dereho divino.

También esta proposición es clara, por el antiguo y nuevo Testamento, como es manifiesto por los lugare- arriba traídos. (Matth., 10; Act., 8; II Petri, 2).

Es condenado Balaam por San Pedro: *Erraron*, dijo, *si-*

guiendo el camino de Balaam de Bosor, que amó la recompensa de la iniquidad.

Del mismo Balaam dijo San Judas en su carta: *Ay de ellos, porque anduvieron en el camino de Caín y por precio se dejaron llevar del error de Balaam.*

En San Juan (cap. 2) se lee: *Habiendo hecho el Señor unos como azotes de cordeles, los arrojó a todos del templo, a las ovejas y a los bueyes, y derribó las mesas de los contratantes, y a aquellos que vendían palomas dijo: Quitad eso de aquí y no hagáis de la casa de mi Padre una lonja de contratación.*

Ahora bien: los simoníacos esos parecen perniciosísimos negociadores en la casa de Dios, y aun algunos parecen, no sin fundamento, semejantes a Judas, pues éste vendió a Cristo Redentor nuestro y aquéllos venden los dones de El.

La simonía es prohibida por derecho natural.

La ley nueva no contiene otros preceptos negativos que los naturales, como parece sentir Santo Tomás en muchos lugares, pero especialmente en 1, 2, q. 108, artículos 1 y 2; ni tampoco otros preceptos afirmativos, que acerca de los sacramentos y de la fe. Por eso es llamada ley de libertad. Luego, la prohibición de la simonía no es sobreañadida al derecho natural en el nuevo Testamento; y fuera maravilloso que sólo este nuevo mandato se hallase en el nuevo Testamento; además que Balaam, que sólo estaba obligado a la ley natural, no hubiese pecado con pecado de simonía.

Otra razón. Si fuera éste un precepto nuevo podría ser excusado Simón Mago por ignorancia.

Además. Las razones con que los doctores combaten la simonía proceden del derecho natural.

Es la primera: Lo espiritual no puede ser compensado por algo temporal. Y así, de la sabiduría se dice en el capítulo 3 de los Proverbios, *que es superior a todas las riquezas*. Y lo mismo debe decirse de cualquier otro don divino.

Segunda: El hombre no es dueño de los bienes espirituales según aquello (I ad Corinth., 4): *Júzguenos el hombre como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.*

Tercera: Porque las cosas que gratuitamente se han recibido como las que a los mortales por sola benignidad han sido comunicadas, deben ser gratuitamente dispensadas, como el agua, el sol y otras cosas que son sin intervención ninguna de nuestra actividad.

Cuarta: Porque son dadas por solo Dios. Pues por derecho de gentes parece que los peces del mar y las fieras son comunes a todos.

Además. Si todos los dones de Dios son dados para utilidad común, como dice San Pablo en su primera carta a los Corintios (cap. 12) y en la carta a los Efesios (capítulo 4), hace injuria el que quiere aplicarlos a comodidad privada.

A posteriori también se prueba, porque si se permitiera esta compraventa, fuera calamidad y perdición de las cosas eclesiásticas, cuyos dominadores, gobernadores y administradores no serían los mejores, sino los más ricos y los más avaros.

Digo, pues, que todas estas razones proceden del derecho natural.

Tal es la conclusión común de todos los doctores, de Santo Tomás (2, 2, q. 100, art. 2) y de Armacano (lib. 10, cap. 9) y de Adriano (quodlib. 9).

¿Toda simonía es prohibida por derecho divino o sólo alguna lo que es por este derecho?

Durando niega que haya alguna simonía prohibida solamente por el derecho positivo. Y lo prueba con varias razones, siendo dos principalísimas.

Primera: Si algo es malo solo porque es prohibido por el derecho positivo, no pertenece a otra especie que a la obediencia. Si, pues, hubiese alguna compra y venta ilícita solamente porque la Iglesia la prohibió, no sería vicio de simonía, sino solo pecado de desobediencia. Y puede confirmarse, porque la Iglesia prohibe vender los bienes de las Iglesias y de los Monasterios, y, sin embargo, tal venta, que es contra derecho, no es simonía. Lo cual parece que sostiene también Santo Tomás en 2, 2, q. 100, art. 4.

Segunda razón: La simonía no puede ser sino de cosa espiritual; ahora bien, no es por institución eclesiástica, sino de su naturaleza que algo sea espirital o no lo sea; luego, ninguna simonía es sólo de derecho positivo.

Contraria es la opinión de los Doctores que ponen la distinción, que algunas cosas son simoníacas por el derecho divino y otras por el derecho eclesiástico. Tal es la distinción de la *Glosa* en el cap. *Ex parte* (de Officio Delegati). La cual sentencia siguen Juan Andrés y el Hostiense. Lo mismo dice Antonio de Butr. y Juan de Imola (cap. I *de Simonía*). La misma opinión sostienen el Arcediano y Adriano y Silvestre (párrs. 2 y 4) y Cayetano (opus *de Simonía*).

Por fin, también parece sacada del cap. *Salvator* (I, q. 3), donde Urbano Papa determina que es simonía comprar o vender cualquiera de las cosas eclesiásticas, entre las cuales enumera algunas que, a la verdad, nada espiritual parecen tener, como son el prebostazgo, el economato y

otras parecidas. El Paludano (dist. 35, q. 4) contesta a las razones de Durando; pero estima su opinión como la más probable y segura.

Yo creo que la distinción de los juristas en esta materia es buena y necesaria. Por lo cual se ha de notar que la cuestión propuesta: *Si toda simonía es de derecho divino*, puede entenderse doblemente: primero, en sentido compuesto (1), a saber, si puede hacer la Iglesia que algún contrato sea simoniaco sin ser ilicito; y en cuanto a esto sea la primera conclusión.

Ninguna simonía es de este modo prohibida solo por el derecho posivo (2).

Porque no se llama simonía sino a una compra o venta indebida de cosa eclesiástica, que si es legitima, no es simonía; ni esta cuestión puede tener lugar en este sentido, sino en sentido dividido, a saber, si algún contrato que hoy no es simoniaco, sea simoniaco o pueda ser hecho tal por el derecho positivo.

Y sea de esto la segunda proposición:

Algunas cosas son espirituales solo por el derecho positivo.

Se prueba. Hay en la Iglesia vasos y vestidos sagrados

---

(1) *Sentido compuesto* y *sentido dividido* es nomenclatura escolástica propia del riquísimo *lexicon*, de este método filosófico.

En sentido compuesto debe entenderse una proposición, cuando el atributo no puede predicarse del sujeto sino en determinada hipótesis o *dotado* éste de alguna cualidad.

En sentido dividido debe entenderse una proposisión, cuando el atributo no puede predicarse del sujeto sino *privado* éste de determinada cualidad.

Así: esta proposición *Los ciegos ven* es falsa en sentido compuesto, es decir, *mientras los ciegos son tales, es falso que vean*. En cambio, puede ser verdadera en sentido dividido, como ocurría en tiempo de nuestro Señor Jesucristo, que los ciegos veían, es decir, los que antes fueron ciegos vieron después.

(2) Es decir: No hay cosa alguna que, no siendo ya de suyo ilícita, sea prohibida como simonía por la Iglesia.

en cuya compra no se cometería simonía si no tuviesen alguna espiritualidad por ordenarse y dedicarse a cosas sagradas, lo cual lo tiene solamente por institución eclesiástica. Y la Iglesia podría hacer que esas cosas no estuviesen dedicadas a aquel ministerio ni fuesen vasos para aquel uso. Además, tales cosas tienen eso por don de Dios, y el cáliz y el ara son venerables como el templo.

Tercera conclusión:

La compra o venta de esas cosas es prohibida por el derecho divino.

Esta conclusión es contra los Doctores que ponen aquella distinción, los cuales dicen que hay simonía prohibida solo por el derecho positivo, como vender los cálices y ornamentos. Mas, se prueba la conclusión: el ministerio y oficio de tales objetos es verdaderamente espiritual; luego, si por razón de él se venden o se compran es simonía; como la bendición del agua es solo de derecho positivo y, sin embargo, es verdaderamente espiritual, y si por razón de la bendición se comprase el agua, fuera verdadera simonía prohibida por el derecho divino, como si se comprase el mismo sacramento.

Se confirma claramente, porque también el subdiaconado y tal vez el diaconado son en la Iglesia de derecho positivo solamente, y sin embargo, no puede dudarse que la consagración de aquel ministerio comprada o vendida es simoníaca en virtud del derecho divino, y del mismo modo es venal la consagración del cáliz como la consagración del Diácono.

De donde deduzco un corolario, que no es menos simoníaco de derecho divino recibir algo por la consagración del cáliz o por la bendición de los vestidos que por la consagración del sacerdote.

Cuarta conclusión:

Hay alguna simonía que exclusivamente es de derecho positivo.

Porque hay algunas cosas, que son simoníacas, las cuales nada espiritual contienen, sino que son anejas por el derecho positivo a cosas espirituales; tales son las que se contienen en aquel capítulo *Salvator*, como el economato, el prebostazgo, etc., los cuales cargos más bien se ordenan a la administración de las cosas temporales que de las espirituales; también la administración de los hospitales en la que nada espiritual se contiene, es comprendida en aquel capítulo; y el mismo juicio debe formarse de la sepultura, pues no parece que contenga nada espiritual ni a cosa espiritual se ordene.

En tales cosas, digo, no hay simonía sino porque a causa de su concomitancia con las cosas espirituales se ha prohibido que se vendieran.

Y entiéndase la diferencia entre estas cosas y las otras de que vamos a hablar en la próxima conclusión.

Digo, que si el cáliz es consagrado y el agua bendecida, sin nueva prohibición de la Iglesia será simoníaco comprarlos o venderlos; mas la administración del hospital o el oficio de procurador o el economato de la Iglesia no será simoníaco comprarlos o venderlos sino por la prohibición de la Iglesia, la cual podría no haberlo prohibido.

Se confirma de este modo: Así como la simonía es cierta irreverencia y violación de la cosas sagradas, así lo es también el sacrilegio; pero unas veces es algo sacrilegio, porque es prohibido por el derecho divino, como abusar de los sacramentos, cometer acción torpe de suyo en lugar sagrado, y otras lo es, porque es prohibido por el derecho positivo, como sacar violentamente un hombre de la Iglesia, lo cual es prohibido por el derecho positivo.

Por tanto, no hay inconveniente que haya también alguna simonía por derecho positivo (1).

Verdad es que en los Doctores antiguos, como Altisiodoro, Alejandro y Santo Tomás no hallo tal disputa, ni hallo tampoco en Santo Tomás que sea simonía comprar y vender tales oficios (2).

Armacano (lib. 10, cap. 6) dice: que si hay algunos oficios o beneficios que ningún cuidado del régimen llevan anejo, sino que se ordenan totalmente a la administración de las cosas espirituales, no veo, dice, que pueda cometerse simonía en la compra y venta de tales cosas (3).

Y así, aun de las prebendas de los canónigos no halla este autor modo como puedan ser simoníacas las compras y ventas de ellas, a no ser que los Capítulos tengan jurisdicción espiritual, al menos sobre aquellos que pertenecen a su colegio y, además, porque tienen, como él dice, autoridad de predicar.

Y, a la verdad, en aquellos oficios en los cuales nada hay propiamente espiritual, no hay propiamente simonía,

---

(1) Es decir: simonía y sacrilegio son irreverencia y violación de las cosas sagradas: tienen la misma base. Si, pues, hay sacrilegios de derecho eclesiástico, puede también haber simonía de derecho eclesiástico.

Para infundir respeto y cariño al templo, la iglesia otorgó a los criminales que se acogiesen a él el derecho de no ser sacados de allí violentamente; supuesto, pues, este precepto, es hacer en lugar sagrado acción ilícita prender en el templo al criminal sin autorización eclesiástica, y por tanto, es sacrilego. Así, parecidamente, puede haber simonías que tengan por única raíz el derecho positivo. Tal es el argumento.

(2) Los contenidos en el cap. *Salvator* de que se ha hablado.

(3) O sea: No veo que haya simonía en la compraventa de aquellos oficios o beneficios que no llevan anejo régimen de cosas espirituales, es decir, ejercicio de la potestad espiritual; sino que son sólo administración de la parte material de ellas.

sino que su compra y venta son solamente vedadas por el derecho.

Se confirma, porque son actualmente licitas algunas compras y ventas, que si la Iglesia las prohibiese serían simoniacas. Pues, si la Iglesia prohibiese, por la reverencia del Sacramento, que se vendiesen los cálices, aun por la materia de ellos, fuera simoníaca la venta (3); luego, alguna simonía puede serlo solamente por el derecho positivo.

Ocurre una dificultad: Acerca de aquellas cosas que son verdaderamente espirituales, en sí o por derecho divino, ¿hay alguna simonía de derecho positivo o toda es de derecho divino?

Sea la quinta proposición:

Algún contrato o permuta espiritual en sí es simoníaca solamente por el derecho positivo.

Se prueba.

La permuta mutua de los beneficios sin autoridad del superior es simoníaca, como arriba se ha dicho, y sólo de derecho positivo; y el beneficio es cosa espiritual, al menos donde hay cura de almas. Luego...

Se prueba el antecedente. Y en primer lugar manifiesto que no es igualmente prohibido por el derecho divino permutar lo espiritual por lo espiritual, como lo es permutar lo espiritual por lo temporal.

Y es claro, porque son licitas muchas cosas en la permuta de las prebendas que no lo son en orden a algo

---

(1) Es decir: si la Iglesia prohibiese que se vendiesen los cálices consagrados, fuera simonía venderlos, no sólo como consagrados, sino al precio exclusivo del metal de que estuviesen hechos y a título solamente de metal precioso. Esta es la doctrina del texto.

temporal (1), a saber: es licito dar un beneficio por la esperanza de ventaja temporal; es licito pactar la permuta; es licito renunciar en favor de uno con la condición que ha de permutar, con exclusión de otro; es licito expresar la causa, y, en suma, es licito hacer lo que se haría si se permutase una casa por un campo, con la sola excepción de que, por cumplir las formalidades solamente, se haga todo con autorización del Papa o del Obispo. Mas, todas estas cosas ni soñarlas fuera licito si se quisiera permutar un beneficio por un campo.

Luego, no es lo mismo permutar una cosa temporal por una espiritual, que una cosa espiritual por otra espiritual.

Digo, pues, que todas estas cosas son licitas sin pecado de simonía, no hablando ahora de si hay otro pecado en ello. Inocencio, en el cap. *Quaesitum,* sostiene que en las prebendas de la misma Iglesia puede hacerse permuta sin licencia del superior, aun cuando esto no se reciba y opine en contrario el Hostiense y Juan de Imola en el capítulo final *de Rerum permutatione.* Juan Andrés dice que aunque en la permutación de las cosas hay nueva colación, como se dice en el capítulo 6 del mismo título, parece que ello de suyo no es simoníaco.

Además, los doctores conceden, que cuando se trata de sola permuta, puede hacerse alla de las iglesias, de tal modo que concede un Obispo una parroquia por otra para dirimir lides. Y Santo Tomás (dist. 25, q. 3, art. 3, ad 8) dice que si estas permutas se hacen por terrena ventaja son simoníacas; mas, no así si se hacen por alguna ventaja espiritual.

Si hay aquí peligro de simonía es por causa de lo temporal anejo.

---

(1) En la permuta de la prebenda directamente por algo temporal.

También. ¿Quién duda que por el derecho puede concederse que las permutas que se hacen por la autoridad del superior puedan hacerse por la sola voluntad de las partes, al menos en determinados casos, y entonces no fueran simonía, así como lo es ahora?

La conclusión se prueba principalmente, porque es cierto que en el capítulo 8 de los Hechos de los Apóstoles no se condena la permuta de cosa espiritual, ni en el capítulo diez de San Mateo parece que se prohibe otra cosa sino la recompensa y precio temporal. Lo cual es manifiesto porque después de aquéllas palabras: *lo que gratuitamente recibisteis...*, sigue: *no poseyáis oro ni plata.* Y así exponen aquel lugar Jerónimo, Crisóstomo, Gregorio Remigio y la Glosa y otros doctores, sin hacer mención de permutación alguna de cosa espiritual por otra espiritual. Ni en el viejo ni en el nuevo Testamento se halla lugar alguno por donde pueda ser condenada o reprendida esta permuta.

Además, que las razones contra la simonía no parece que concluyan contra estas permutas de cosas espirituales: pues no se ve qué inmoralidad puede haber en que yo pacte contigo, que ruegues por mí y yo ruegue por ti, que me absuelvas y oigas mi confesión y seas mi confesor y yo lo sea tuyo. Ni basta objetar que esto es como precio puesto a la cosa, pues es cierto que no es lícito pactar que me absuelvas para que te dé yo dinero, al modo como lo es que seas mi confesor y yo lo sea tuyo, principalmente en el caso en que se hagan estas cosas para mayor utilidad de ambos, como, por ejemplo, que tú leas en mi parroquia y yo predique en la tuya.

Otra razón. De este género de permutas ningún que-

branto se sigue en la República Cristiana, al contrario de lo que ocurre en las permutas por cosas temporales.

También. La simonía es cierta injuria a las cosas espirituales y abuso de ellas, como lo es el sacrilegio; pero acerca de las cosas de suyo sagradas hay algún sacrilegio sólo de derecho positivo, como si alguien celebró sin ara o sin ornamentos, o comulgó no ayuno...; luego, habrá también simonía sólo de derecho positivo acerca de cosas de suyo espirituales.

Además: es cierto que son hoy lícitos ciertos actos acerca de cosas de suyo espirituales, los cuales fueran simoníacos si los prohibiese la Iglesia, como exigir estipendio por un sacramento o por la administración de los sacramentos, o pactar del precio en la necesidad (como abajo se dirá), los cuales actos y otros semejantes fueran también simoníacos si los prohibiese la Iglesia.

Inocencio y Verberico dicen que en la colación de los beneficios puede el Prelado pactar y exigir algo espiritual.

Los doctores antiguos nada enseñan respecto a esta permuta de una cosa espiritual por otra, ni el Maestro de las Sentencias ni Armacano.

Por fin: la definición común de la simonía nada dice de esto; luego, parece que la simonía que consiste en la permuta de una cosa espiritual por otra no es de derecho divino.

De donde ignoro si es cierto lo que dice Ricardo, que si dos adultos pactan bautizarse mutuamente, cometen simonía; yo creo más bien que esto no es de suyo ilícito; y comoquiera que de esto no hay especial prohibición, sino en materia de prebendas, pienso que no se debe temer pactar y llegar a arreglos entre cosas espirituales; y así no veo que fuera simoníaco cambiar un cáliz consagrado

por una ara consagrada, por razón de la respectiva consagración, o las reliquias de San Pedro por las reliquias de Santo Domingo.

Mayor (4 d. 25, q. 5, ad 4) dice que el traspaso y permuta de beneficios no son simoníacos, sino que sólo son prohibidos por el peligro de simonía y de fraude.

En resumen: no es ilícito sustituir una cosa espiritual por otra.

De todo esto se sigue que más lógicamente habló Durando que otros, como Mayor, porque Durando no admite simonía sino acerca de las cosas verdaderamente espirituales, ni se acuerda de la simonía en los otros oficios, ni en cosa espiritual por otra espiritual. Y así, niega la distinción. Y Mayor que niega la simonía en aquellos oficios y en el cambio de una cosa espiritual por otra espiritual, debió también rechazar la distinción; más todavía: Mayor (dist. 25, q. 6) dice que en algunas cosas espirituales es lícito conmutar una por otra, como una misa por un salterio.

De todo lo cual síguese un primer corolario. En las cosas impropiamente espirituales, tales solamente por el derecho positivo, como hospitales, sepulturas, oficios eclesiásticos, que nada espiritual contienen de suyo, para que un contrato se pueda juzgar si es o no es simoníaco, debe atenderse solamente a la legislación positiva. Cuanto es concedido por el derecho, es de suyo concedido en la Iglesia. Y así, acerca de aquellas cosas, cuando no es cierto que haya simonía, se debe consultar el derecho escrito, y no hablando claro él, debemos inclinarnos del lado benigno y absolver más bien que condenar, tra-

tándose principalmente de imponer penas o de restituir, diga lo que quiera la *Glosa*.

Segundo corolario: Las permutas de cosa espiritual por otra espiritual, si no son condenadas por el derecho positivo, no se deben condenar ni extender sus apariencias simoníacas, sino más bien restringirlas, porque se trata de cosa odiosa.

Tercer corolario: Acerca de las cosas espirituales propiamente tales, o por el derecho divino o por el positivo, siempre que interviene precio temporal no es menester consultar al derecho positivo, sino al derecho divino.

Por todo lo cual es clara la necesidad y utilidad de la distinción de los juristas en simonía de derecho divino y de derecho eclesiástico, si se entiende la cuestión debidamente.

A los argumentos contrarios se contesta de este modo.

Al primero:

Es falso el supuesto y contra toda la filosofía moral. Pues, así como la ley divina constituyó algo no sólo en la especie de obediencia o desobediencia, sino en la especie de otra virtud determinada; así también la ley humana. Y así como el adulterio es destemplanza porque es prohibido por la ley divina, así comer carne en la Cuaresma no es desobediencia sino destemplanza (a no ser que se haga en desprecio), y extraer violentamente a un hombre de la Iglesia no es desobediencia sino verdadero sacrilegio.

En confirmación de esto, digo que la Iglesia no prohibe que se vendan los bienes eclesiásticos como sagrados o como eclesiásticos, sino al modo como prohibe que se vendan los bienes de las pupilos; y así, venderlos no es

simonia porque no se destinan al ministerio espiritual, sino al sustento temporal.

Al segundo argumento digo que, supuesto que así sea que la Iglesia no puede hacer espiritual por la ley a aquello que no era espiritual, puede, no obstante, unirlo a las cosas espirituales y someterlo a las mismas leyes, y así lo hace en algunas cosas, como se ha expuesto arriba, y esto es bastante para que haya contrato simoníaco de derecho positivo tan solo.

Pero, en las permutas de prebendas, si alguna prebenda es más pingüe ¿pueda intervenir algún dinero para compensar lo temporal, como por ejemplo, puede pactarse en la permuta de dos prebendas de mil y de quinientos escudos de renta, que se le dé hasta mil en dinero contante al que aceptó la de quinientos, para equilibrar la renta?

Angel responde en la suma (in verb. *Permutatio*, párrafo 6), diciendo que el Panormitano, comentando el capítulo *Ad quaest.* (*de Rerum permutatione*), lo dejó notado así (1), pero cuando la compensación se da por razón de lo temporal, no por razón de los derechos de la dignidad espiritual, que es mayor en uno que en otro beneficio.

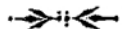
Pero Adriano (quodlib. 9, ad 8) dice que Angel erró vehementemente en esto, que el Panormitano no pensó nunca en tal cosa, ni el texto habla de tal compensación de una prebenda con otra, sino de la permuta de las posesiones que se tienen por derecho de propiedad, las cuales pueden venderse de suyo, y por consiguiente, permutarse, pero no unidas a beneficios.

(1) Expresó en el citado comentario que es lícita la propuesta intervención de dinero en las dichas permutas, aunque con la limitación que luego inmediatamente hace.

Y se prueba: pues, si alguien permutase una prebenda que no tuviera renta, podría dar mil escudos para poseer una prebenda de doscientos escudos de renta.

No dudo que la opinión de Angel es equivocada (1).

Después que, pues es así, la simonía es ilícita no sólo por el derecho divino sino también por el humano, se pregunta quién dió origen a este crimen. Pues parece que los Doctores afirman que el primer autor e inventor fué aquel Simón condenado por San Pedro, como se desprende del mismo nombre; y parece que en la ley natural no pudo cometerse este delito, como quiera que no hubo entonces potestad alguna propiamente espiritual.



Mas, no obstante todo esto, sea una primera conclusión:

En la ley escrita pudo haberlo y lo hubo este vicio.

Se prueba.

En aquella ley había sacramento y sacerdocio, los cuales, aunque no tuvieran aquella eficacia espiritual que tienen en la ley evangélica, no obstante, se ordenaban al mismo fin espiritual, y por tanto, la negociación de ellos era prohibida por el derecho divino.

Que así fué, es manifiesto de Gezi (4 Reg., 5), del cual se lee que recibió dos talentos de Naaman, Príncipe de la milicia del Rey de Siria, al cual Eliseo había curado de lepra. Y de Jeroboam, del cual se lee (3 Reg., 13) que hizo de los últimos del pueblo sacerdotes de los altos, y cuantos querían henchían sus manos y eran hechos sa-

(1) Garantizo que la traducción es fiel. Pero, francamente, en la imposibilidad de cotejar los textos de Angel, del Panormitano y de Adriano, confieso que se me hace inteligible todo eso y por tanto no puedo aclararlo.

cerdotes. Y en el libro segundo de los Macabeos (cap. 4) léese que Jasón, hermano de Onías, dió a Antioco trescientos sesenta talentos de plata para que fuera hecho sacerdote. También en el libro segundo de los Macabeos (cap. 14) se lee de Alcimo, que vino al Rey Demetrio ofreciéndole una corona de oro y una palma para que fuera por él constituído sumo sacerdote, como fué hecho.

Digo, pues, que todos esos pecaron con el mismo pecado que Simón Mago, aun cuando de todos ellos se puede dudar, principalmente de Giezi, de Joroboam y de Jasón; pues, si Giezi fué simoníaco por recibir, lo fué Naaman en darle los dos talentos, el cual, sin embargo, no es reprendido por la Escritura; a lo cual contesta Armacano (lib. 10, cap. 21) que, como consta, Naaman dió gratuitamente para la sustentación del santo varón; pero que Giezi recibió con fraude, diciendo que era enviado por Eliseo para pedirle recompensa.

Mas es mayor la duda respecto a Jeroboam y a Jasón, que no compraron potestad alguna ni la tuvieron, siendo sacerdotes de los ídolos, y recibieron el poder de los tiranos, que ninguno podían dar.

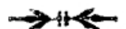
A lo cual contesta Adriano (quodlib. 9) de Jeroboam y el Paludano (4 Did. 35) también de Jeroboam y de Jasón, que a la verdad es así, que objetivamente no hubo pecado de simonía, sino sólo por la intención, que es suficiente para el pecado, ya en cuanto a la especie, ya en cuanto a la culpa. De donde San Agustín (1, q. 1, *Sicut eunuchus*) dice que el fuego del sacrificio, que durante los setenta años de la cautividad babilónica habia vivido bajo las aguas, fué extinguido por Antioco al vender el sacerdocio a Jasón.

Segunda proposición:

En la ley de la naturaleza pudo haber o hubo pecado de simonía.

Se prueba.

Porque hubo verdadero sacerdocio, como se sabe de Melquisidec; por tanto, la negociación de él fuera simoníaca; y así, no se puede dudar que hubo muchos sacramentos ordenados solamente a fin y salud espiritual, y, por consiguiente, la compra o venta de ellos fuera simoníaca de derecho divino. Y que hubo simonía es manifiesto por el hecho del profeta Balaam, aun cuando de Balaam pueda decirse que no pecó sino porque inicuamente quiso obrar contra Israel (1).



Dúdase si entre los paganos e idólatras pudo haber delitos de simonía. Pues, parece que no; comoquiera que entre ellos no pudo haber potestad espiritual alguna, ni algo verdaderamente espiritual.

A esto contesta la tercera conclusión.

La compra o la venta del sacerdocio entre los idólatras, no sólo por la intención, sino también objetivamente, fué verdadero crimen de simonía.

Se prueba. Pues como diserté en cierta relección (2),

---

(1) Yo, a la verdad, por el análisis de los hechos históricos no sé ver pecado alguno en la conducta de Balaam, y creo cosa difícil probar*p or ellos* que lo hubo.

Debió haberlo, lo hubo ciertamente, por lo menos, en la intención, en el fuero íntimo que solo ve Dios; lo cual únicamente puede probarse a posteriori, por la afirmación del v. 32 del cap. 22 de los Números y por la carta segunda de San Pedro (cap. 2, v. 15).

Mas, que hubiese simonía en la conducta de Balaam no sé por dónde pueden probarlo los que lo afirman.

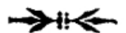
(2) *De la Potestad de la Iglesia*. V. el primer tomo de esta biblioteca, páginas 240 y sig.

en la ley natural había potestad en el pueblo o en los Príncipes de constituir varones sacerdotes, como lo fué Melchisedec, la cual potestad no perdieron por la idolatría; de tal manera que los sacerdotes de los gentiles eran verdaderos sacerdotes, es decir, tenían legítima facultad de gobernar al pueblo en las cosas espirituales, aun cuando ellos abusaron de aquella potestad aplicándola al culto de los demonios; y así, la negociación y ambición de ellos por tal sacerdocio era pecado, y de la misma condición que lo es hoy.

Y observa que Jeroboam y Jasón no fueron simoníacos más que por la intención, no, como piensan Adriano y el Paludano, por tratarse de sacerdocios de los ídolos, sino porque ni Jeroboam ni Antíoco podían dar tal potestad, siendo tiranos.

De todo lo cual se concluye que César y otros, que con larguezas consiguieron entre los suyos el sacerdocio, pecaron con el mismo pecado que Simón.

Ahora, no obstante, no parece que suceda lo mismo ni entre los judíos ni entre los paganos, entre los cuales expiró toda potestad espiritual, y así parece que no puede haber ya pecado objetivo de simonía.



Acerca de la definición propuesta, así como se ha determinado qué se entiende por espiritual, resta por investigar otra duda muy más grave: qué se entiende por temporal.

Después que establecimos que no había simonía de suyo y por el derecho divino, sino interviniendo algo temporal, descendiendo a mayor distinción se pregunta:

El que por temor, consanguineidad, ruegos, favor u obsequio, recibe o administra cosas espirituales, ¿es simoníaco?

Primero, en cuanto al temor. San Buenaventura (4, dist. 25) sostiene que dar un beneficio por temor es simonía.

Además. Durando (dist. 25, q. 4) dice que, aun cuando se dé a persona digna, ante Dios es simonía.

Lo mismo enseña Adriano (quodlib. 8, art. 2), y propone que no sólo por razón del temor de mal temporal sino también por el temor de indignación.

Igual doctrina sostienen Angel (verb. *Simonía*, párr. 3) y Mayor (dist. 25, q. 3).

Y Santo Tomás (4, dist. 25, q. 3, ad 3) dice que el que es movido espiritualmente por el temor, este tal es simoníaco.

También se deduce del capítulo *Nemo (de Simonia).*

Y se prueba, porque el que da por tal motivo no da liberalmente; luego, es simoníaco.

Confírmase por Cicerón (2 Rhet.): *Quien obra por el miedo de la muerte no obra liberalmente.*

Además. Carecer de mal fuera razón de bien (1).

Por fin. Tal defensa es estimable en precio (2).



Mas, no obstante esto, sea la primera conclusión:

---

(1) Es decir: carecer de mal temporal tiene razón de bien temporal. Moverse a impulso de temor, es obrar por carecer de un mal temporal. Y como la adquisición de cosas espirituales o venta de ellas por bien temporal es simonía, también lo es el mismo comercio por temor de mal temporal.

(2) Poner algo para evitar un mal temporal es defenderse de dicho mal. Ahora bien: esta defensa es estimable en precio. Por tanto, poner algo espiritual por librarse de mal temporal es estimar en precio lo espiritual.

Dar lo espiritual sin atención a ventaja o desventaja temporal, sino sólo por el temor de indignación no es simoníaco.

Se prueba.

El que de tal modo da, da gratuitamente, no por algún modo de precio. Luego no es simoniaco.

Se prueba, porque por temer precisamente ofender al Rey no se recibiría o perdería algo temporal.

Por fin: si alguien por temor ora, celebra, confiesa, no es simoniaco, ni el que absuelve tampoco, y sin embargo, todas esas cosan son grandemente espirituales.

Segunda conclusión:

No parece cosa mala dar por temor lo espiritual al digno.

Se prueba del mismo modo, porque ni celebrar ni comulgar por temor es pecado. Pues, si al tiempo en que por otra parte no tengo obligación de comulgar o de confesarme, lo hago por el temor de la pena impuesta por el prelado, no hay pecado alguno.

Supongo aquí que la obra buena hecha por temor servil no es pecado, contra los luteranos.

Además. Hacer esas cosas para evitar la pena del infierno no es pecado, porque el temor, aun el servil, es don del Espíritu Santo, según Santo Tomás (2, 2, q. 19, artículos 4 y 5).

Por fin. Infundir este temor, como argumentaba, es bueno; como si el Papa amenazase al Obispo con el destierro o con la cárcel si promovía a otros que a los dignos. Luego...

Tercera conclusión:

Parece que debe juzgarse lo mismo del temor de mal temporal, como de la vida, del destierro o de la cárcel, mientras no redunde esto en alguna ventaja temporal, o sea por pacto o por algún modo de precio, como si el tirano amenaza al Obispo con el destierro si no ordena a Pedro.

Se prueba del mismo modo, porque se da gratuitamente.

Además. El que infunde el temor no es simoníaco; luego, tampoco lo será el que lo padece.

También. Si hubiese una ley, que el Obispo que provee a un indigno pague diez marcos de plata, la ley fuera justa; luego, el Obispo que por el temor a la multa provee al digno no es simoníaco.

Otra razón. Si el que proveyese por tal temor fuera simoníaco, incurriría en las penas de excomunión y otras penas del derecho, y el que recibiera el beneficio tendría obligación de restituir. Todo lo cual no se atreven a afirmar ni los autores contrarios, ni está en uso.

Se prueba la consecuencia, porque las penas han sido dadas, absolutamente, sin distinción, contra los simoníacos en el Orden o en el beneficio.

Asimismo. En el cap. *Salvator* (1, q. 3) donde el Papa Urbano trae extensamente los modos y especies de simonía, no se hace mención alguna del temor.

Por fin. Si alguien no quisiera conferir al digno, sino por el temor, esto, aunque con voluntad condicionada y viciosa, no fuera simoníaco, sino aceptación de personas u otro pecado. Y, por el contrario, querer dar al digno por el temor de la pena o para evitarla, lejos de ser simonía sería cosa buena.

Mas, si el temor se resolviese en ventaja o precio temporal, creo que sería simoníaco proveer por él; como si

el Príncipe diese al Obispo salario o estipendio, y el Obispo, temiendo perderlo, como si lo obtuviese de nuevo, diese el beneficio, fuera pecado de simonía. Mas, esto no parece cierto, principalmente si no perder el salario no fuese fin inmediato, siendo éste el temor de perder la amistad o los obsequios del Rey, o se obrase por la esperanza de hacerse su amigo.

Al argumento de la autoridad de Santo Tomás respondo, que entiende allí el Santo la simonía de manera lata e impropia. Pues, confieso que cuando se administran las cosas espirituales con la mira puesta en algo temporal es pecado por el fin, pero no es simonía condenada por Cristo o por Pedro. O digo que, a la verdad, Santo Tomás siguió en esta ocasión (in 4) la opinión de su tiempo, la que abandonó luego en la Suma; pues en la cuestión 100, arriba citada, enseña que conferir un beneficio por razón de la consanguineidad no es simoníaco, porque no hay allí compra o venta, sin la cual no hay simonía. Luego tampoco es simonía conferir por razón del temor.

Tal parece que es la doctrina de Cayetano en la Suma (tit. de *Simonia)*.

Se ofrece la siguiente duda:

Conferir una cosa espiritual por razón de la consanguineidad, ¿es simonía?

San Buenaventura (dist. 25) sostuvo que sí.

Fué también esta la opinión de los Parisienses, como refiere Altisiodoro, y la *Glosa* lo dice sobre el capítulo único *Que los beneficios eclesiásticos se confieran sin disminución*, donde Inocencio III reprende al Arzobispo de Milán que hubiese conferido beneficios en favor de la carne.

En el cap. *Nemo (de Simonia)* se dice que es simonía si

alguien, por el afecto de la consanguineidad, admite al impenitente a los sacramentos.

Mayor (dist. 25, q. 3) expresamente lo enseña así también.

No obstante, sea la primera conclusión:

Conferir un beneficio por razón de la consanguineidad no es simoníaco.

Es opinión de Santo Tomás (q. 100, art. 5, ad 2) y de Altisiodoro en el lugar arriba citado.

Y es la razón, porque en tal caso se da el beneficio gratuitamente y no hay compra o venta.

Además. Si el que confiere un beneficio es simoníaco, lo es también el que a sabiendas que es por la consanguineidad lo recibe, lo cual nadie dice, ni el que recibió es obligado a restituir.

Y en aquel capítulo es condenado el Arzobispo de Milán, primeramente porque retuvo para sí las rentas del beneficio que había conferido, lo cual es condenado allí como simoníaco. En segundo lugar, porque hizo esto por afecto carnal, lo cual no dice el Pontífice que sea simoníaco, aun cuando fuese torpe; y así, del citado capítulo mejor argumento se saca para probar que tal conducta no es simoníaca, que es lo contrario.

También. Dar un beneficio por amistad honesta no es simoníaco; pero la amistad de consanguineidad es honesta, más todavía, es de ley natural. Luego.

Segunda conclusión:

Si alguien confiere un beneficio al consanguíneo que es idóneo, no peca mortalmente aunque se mueva por la razón de la consanguineidad.

Lo cual parece que es contra Altisiodoro, quien, aunque diga que no es simoníaco, dice, no obstante, que es mortal.

Puébase la conclusión:

El acto es por el objeto bueno, y la circunstancia no es mortal; luego, ni el acto tampoco.

Pero, es probable la opinión de Altisiodoro, porque parece que se hace a la cosa espiritual notable injuria.

Además. Fundar un beneficio en favor de los consanguíneos es lícito. Luego...

También. La ley de los bienes patrimoniales es lícita. Luego... (1).

Por fin. Dar al extraño por razón de la nobleza, sin otra razón humana, no es mortal; luego, ni por razón de la consanguineidad.

Tercera conclusión:

En igualdad de circunstancias, proveer a los consanguíneos no es simoníaco.

Véase *De Cohabitatione Clericorum et Mulierum*, capítulo *Potest.*

Lo enseña así Silvestre (*Simonia*, párr. 16), al menos cuando no hay escándalo.

Y se prueba: Poseer por razón de honesta amistad no es pecado; pero la amistad de la consanguineidad es honesta. Luego...

Cuarta conclusión:

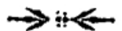
Los Pontífices dispuestos a dar, sin elección, beneficios a los consaguíneos pecan mortalmente.

Se prueba, porque comunmente prescinden de los más dignos, y hasta promueven a indignos y, al menos, tales Obispos llevan propósito de conferir a consanguíneos, cualesquiera que sean.

---

(1) Se refiere a la ley de la suficiencia de los bienes patrimoniales como título supletorio de ordenación, sin el cual, careciéndose de otro títnlo, no permite la Iglesia que se ordene a nadie.

Además, porque hay gran escándalo en la Iglesia, y los que dan a los dignos prestan ocasión a muchos de dar a los indignos.



Conferir beneficios principalmente por los ruegos, ¿es simoníaco?

La *Glosa,* en el cap. *Ordinationes,* q. 1, dice que es simonía, al menos si las preces las hace el mismo solicitante, y lo prueba por aquel capítulo donde Gregorio IV dice que las ordenaciones hechas por precio, por ruego o por obsequio, son falsas (1). Y en la misma cuestión (cap. *Si non multi)* expresamente se dice que los que en las ordenaciones no reciben precisamente dinero sino que van a caza de favor humano o de gracia o de alabanza, recibieron gratuitamente, pero no dan gratuitamente.

Y en el cap. *Salvator* (1, cuest. 3) se dice que la recompensa de lengua, de dinero o de obsequio hace simonía.

Pero Inocencio, cap. *Neque tuam* (De aetate et cualitate ordinandorum) dice que de cualquier manera que se interpongan preces, sean para el digno, sean para el indigno, si otra cosa temporal no media, no hay simonía. Al cual sigue el Cardenal (2) en el lugar citado arriba; y el Hostiense enseña lo mismo, aun cuando, dice, que es eso torpe y cuasi simoníaco; y el Panormitano (cap. *Tuam,* De aetate et cualitate ordinandorum) dice que en el mismo caso en que la *Glosa* dice que es simoníaco, no hay simonía, a no ser que se fuerce al colador (3).

---

(1) Veremos el texto del capítulo éste, que esto de ser falsas las ordenaciones, suena mal. Véase el apéndice II al final de este tomo.

(2) Cayetano.

(3) De *collator*, de *collatum*, sup. de *conferre*. El que confiere un beneficio. Aunque parezca latinismo, lo admite la Academia Española.

No obstante, Adriano, siguiendo a la Glosa, dice en su cuodlibeto noveno, que dirigir preces con ánimo de que el colador las reciba favorables es simonía y colación simoníaca, aunque sea en digno y de beneficio simple. Y lo prueba porque, comentando dicho capítulo *Tuam*, enseñan los doctores, que el que da a impulso de adulación es simoníaco.

Además, porque el tal en más estima los ruegos, el dinero y el favor, que el precio (1).

Y añade Adriano que ésta es opinión de teólogos como Santo Tomás y Durando. Lo mismo dicen Mayor (q. 3) y el Paludano. Y aún añade éste: si el dador está dispuesto a conferir el beneficio a uno, y por los ruegos lo da luego al más digno, es simoniaco.

Parece que también Sylvestre concede lo mismo (eodem titulo, párrs. 13 y 16), el cual dice: No importa ante Dios si las preces son en favor del digno o del indigno, aun cuando sí importa ante la Iglesia. Lo mismo expresamente sostiene Durando (dist. 35, q. 4), el cual dice, que sean en favor del digno, sean en favor del indigno las preces, si el que confiere el beneficio se mueve principalmente por hacer gracia al que ruega, es simoníaco ante Dios e incurre en las penas del derecho.

Otro tanto enseña el Paludano (q. 5, art. últ.), y Armacano (lib. 10, art. 18) también, y ciertamente parece que lo mismo sintió Santo Tomás (dist. 25, q. 3, art. 3) cuando dijo, que quien quiera que dé algo espiritual por ventaja temporal es simoníaco. En la 2, 2, q. 100, art. 5, ad 3, se lee: *La ventaja temporal o es por parte del alma, como la amistad, o algún favor, y esto es don de lengua...* (2); y en la misma cuestión y artículo, ad 4, dice contra los

(1) No entiendo este parrafito.

(2) No hallo esta cita en la Suma del Angélico adonde la refiere el texto.

canonistas que si la colación del beneficio se hace por causa de las preces para tener favor o amistad o alabanza o para evitar peligros, es simoniaca, hágase en favor propio o en favor ajeno, por el digno o por el indigno (1). Y es la razón de esto, que el favor o la amistad humana o la alabanza es estimable en precio, y por consiguiente, puede caer bajo la razón de compra y venta.

Mas, con perdón de tan eminentes varones, en esta parte más agradablemente seguiré la sentencia de los canonistas, y así respondo por conclusiones que son probables.



Primera conclusión:

Es ilícito conferir cosas espirituales para captarse cualquier ventaja no espiritual, ya al digno, ya al indigno, como para captarse amistad, alabanza, favor.

Es de todos los Doctores, y se prueba suficientemente por lo dicho en el cap. *Salvator* y en el cap. *Nemo* y en los capítulos *Sunt* y *Nonnulli*, y porque parece contra el dicho del Señor: *Gratis accepistis...*

Además, porque todas las razones que son contra la simonía por dinero, parecen valederas contra esta simonía. En primer lugar, porque tal dispensador hace injuria a las cosas sagradas, estimándolas tan vilmente. También, porque por este camino los bienes de la Iglesia irían a los más poderosos, no a los mejores. Por fin, porque los bienes son comunes, y por consiguiente, es acepta-

---

y no parecen estas palabras suficientemente claras para que sean de Santo Tomás.

(1) Tampoco esta cita está bien hecha. Sin embargo, no las palabras, sino la doctrina, se halla en 2, 2, q. 100, cap. V, ad 3.

ción de personas distribuirlos por el favor y las amistades humanas.

Segunda conclusión:

Ignoro si esto es mortal, si por otra parte la colación es al digno.

Se prueba:

Porque, ante Dios, al menos, esperar o desear alabanza humana o favor por otros actos espirituales, como la predicación, celebración del sacrificio, administración de los sacramentos... no es mortal, como que parece solamente vanagloria, la cual se cuenta entre los pecados veniales.

Dije ante Dios, pues tal vez quiso la Iglesia gravemente prohibirlo y apartar de ello, como parece por los primeros capítulos traídos, si bien no consta de esto.

Tercera conclusión:

No creo que este pecado sea propiamente simonía.

Digo propiamente, porque el Señor no lo condenó, ni San Pedro, ni es condenado por la Iglesia.

Esta juzgo que es la sentencia de Cayetano en la Suma (verb. *Simonia, notabili quinto)* donde dice, que triple es el género de don: de favor, de lengua y de mano, y para que constituya simonía penada por la Iglesia se exige que tenga razón de precio, y, por tanto, si la alabanza, la adulación, los ruegos... no a modo de alabanza, de adulación o de precio concurren, por muy impíos y carnales que sean y aunque sean en favor del indigno y de tal modo eficaces que induzcan al Prelado a dar el beneficio

o a conferir órdenes, propia y verdaderamente no hacen incurrir en simonía porque no hay allí compra ni venta alguna.

Contra la distinción de la *Glosa* se arguye, en primer lugar, que si hacer preces en favor propio es simoniaco, lo es también hacerlas en favor de otro; y si rogar por el digno lo es, lo es también hacerlo por el indigno.

Además. Administrar las otras cosas espirituales por conseguir favor y gracia no es simoníaco; y estas cosas son más espirituales que los cargos eclesiásticos. Luego tampoco lo es la colación de los beneficios.

También. Según aquello, fueran también simoniacos los que después del hecho alabasen o favoreciesen a alguno por razón de la predicación o de otro ministerio espiritual, lo cual nadie concedería.

Otra razón. Si alguien ofreciese el sacrificio para conseguir la salud del espíritu o más bien la temporal o por los frutos de la tierra, no fuera simoníaco: ¿por qué, pues, lo sería si lo ofreciese por conseguir favor o alabanza?

Por fin: Esos tales no incurren en las penas de los simoníacos ni están obligados a la restitución.

De donde, el Paludano dice que quien consiguió un beneficio por preces carnales interpuestas por él o por otro, si es digno no tiene obligación de restituir, pero debe arrepentirse de la intención corrompida. De lo cual se deduce cuán irracionalmente enseña el mismo que el indigno debe renunciar, porque ciertamente nada influye en la simonía, que sea lo espiritual dado al digno o al indigno, ni me parece verosímil que haya querido la Iglesia en esta materia prohibir algo de nuevo, aparte de lo que prohibió Cristo. Más: en el citado cap. *Salvator* (1, q. 3),

por aquello del capítulo 10 de San Mateo precisamente prueba el Papa Urbano que el triple don, de mano, de lengua y de favor, es simonía; por tanto, no parece que nada nuevo se haya establecido.

Cuarta conclusión:

Si las preces o el favor o la alabanza se resolviesen en algo temporal como en precio, claro es que habría simonía; como, si el Pontífice por la colación de un beneficio eclesiástico exigiese favor cerca del Príncipe para conseguir dignidad temporal o rentas para sus consanguíneos o alabanza para conseguir dinero, u otra cosa parecida.

Es claro, porque nada importa que el precio se dé mediata o inmediatamente por cosa espiritual. Es doctrina de Inocencio y del Cardenal, sobre el dicho cap. *Tuam* (De aetate et qualitate ordinandorum).

Quinta conclusión:

Si las preces o el favor o la alabanza o la amistad llegasen a pacto, tal vez habría simonía, aun cuando esto no lo tengo por cierto.

Parece que en tal caso todo fuera por modo de precio; y así opino que siente Cayetano.

Confírmase todo lo dicho respecto a la consanguineidad, temor y preces, porque si esas cosas fueran simonía, toda aceptación de personas y aun toda desordenada distribución de cosas espirituales fueran simonía, por-

que es siempre por algún motivo que no es espiritual.

A la autoridad de Santo Tomás contesto, que lo entiende él cuando las preces y lo otro intervienen como se ha dicho en las conclusiones cuarta y quinta.

Y, en suma, opino que por temporal en la materia de la simonía sólo se entiende lo que es sujeto de avaricia. Pues, muchos pecados pueden ocurrir en la administración de las cosas espirituales, y en esto está el error, que quieran esos autores hacer que todo pecado sea simonía.

Así, pues, simonía es dar o recibir algo espiritual por algún bien útil, es decir, negociar con las cosas espirituales.

Del don de obsequio respondo también por conclusiones.

Primera conclusión:

Cuando el obsequio es estimable en dinero, de tal suerte que en último término se resuelve en ventaja temporal, conferir cargo eclesiástico por tal obsequio es simoníaco.

Por ejemplo: Si el Obispo es relevado del salario a los ministros, que por otra parte había de dar, y por tal motivo da beneficios, es simoníaco.

Esta proposición parece clara, porque nada, creo, importa que el precio temporal intervenga mediata o inmediatamente.

Y como dice Aristóteles (3 *Ethic.)*, cuanto es estimable en dinero, es dinero; y es cierto que el Obispo, en tal caso, no da gratuitamente, y que los ministros quieren poseer con simonía el don de Dios por dinero o por algo estimable en dinero.

Segunda conclusión:

Si no interviene pacto expreso o tácito, opino que no se incurre en las penas del derecho ni se está sometido a restitución, sino que fuera simonía mental, exenta, por tanto, de restitución.

Y así, en el cap. *Mandat.*.(*Extr.* de Simonía), no es condenada.

Ignoro, no obstante, si se excusa de la pena del derecho y de la restitución cuando entre otras condiciones añade el Prelado también esto al futuro familiar suyo, teniendo intención de proveer en él: «Te daré en beneficios hasta cien ducados, o te daré un salario de cincuenta áureos hasta que te diere beneficio de cien, de tal manera que otro no vaya por otra razón en obsequio y servicio del Obispo.» Digo que esto parece mal sonante y ciertamente peligroso, porque, a la verdad, si tal Obispo por aquellas palabras persuadiese a alguien que le diese un caballo no se excusaría de simonía; luego, si al que pide un salario le induce con aquella condición a renunciarlo, no parece que se excuse.

Tercera conclusión:

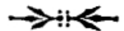
Obsequiar al Prelado para conseguir su benevolencia, para de este modo poder lograr un beneficio, aunque crea que es ilícito, no obstante, si falta todo pacto y obligación, no es simoníaco, porque tal obsequio no interviene por modo de precio.

Y esto lo entiendo así, aun cuando por esta razón sea relevado el Obispo de los salarios pecuniarios y luego confiera el beneficio, es decir, lo confiera como por benevolencia y no por obligación. Así como también dar al Obispo regalos para conseguir su benevolencia con la

esperanza de lograr beneficios eclesiásticos merced a esta benevolencia o en virtud de tal benevolencia, es torpe e impío, pero no simoníaco.

Ambas conclusiones parecen conformarse al sentir de Cayetano.

Pero, dije que es ilícito buscar la benevolencia por tal motivo; más si quisiera el Obispo que el tal fuera familiar suyo para conocer sus facultades e idoneidad, o que el Obispo, aun convenientemente, no dará las dignidades sino al familiar, no parece ilícito.



Se ha hablado hasta aquí del pecado de simonía en general. Pues determinar casos en particular fuera conato de trabajo inmenso; por más que de los principales y por los cuales se puede dar la explicación de los otros, diremos algo.

Mas, antes, porque se ha dicho que la simonía depende en parte del derecho positivo y principalmente de la autoridad del Sumo Pontífice, se pregunta si el Sumo Pontífice puede ser simoníaco.

Y parece que no, porque al menos de los beneficios y oficios eclesiásticos es él señor, y así como los señores juristas dicen que puede conferirlos a su arbitrio, así tampoco tiene obligación de darlos gratis. Pues, una razón que se trae contra los simoniacos es, que venden lo que no es suyo, lo cual no vale contra el Papa.

Durando, dice, que en cualquier caso en que fuera uno simoníaco lo es también el Papa. Al cual sigue el Paludano. Y Santo Tomás enseña sin distinción que la opinión que dice que el Papa no puede ser simoníaco es errónea, sino que puede ser simoníaco como cualquier otro hombre.

Silvestre, después de Antonio de Butrio y el Hostiense, dice que el Papa puede ser simoníaco en aquellas cosas que son de suyo simoníacas. Y es común opinión de Canonistas y Teólogos (in 4).

Es la razón (1) porque las leyes no obligan a los legisladores.

Responderé por conclusiones.

Primera conclusión:

En la simonía que es de derecho divino igual o más gravemente puede el Papa ser simoníaco, como otro hombre cualquiera.

Es manifiesta porque el Papa no está sobre el derecho divino.

Segunda conclusión:

Mas en aquellas cosas que no son verdaderamente espirituales, sino que son anejas a las espirituales sólo por el derecho humano, el Papa podría por causa racional sin vicio de simonía conferir por cosas temporales.

Esta se ha probado más arriba: porque nada tienen de espiritualidad, como el oficio de hospitalario o de procurador, como arriba se ha expuesto. Y lo mismo parece del oficio de sacristán, y de la sepultura y de otras cosas parecidas, que son ciertamente pocas, y en ellas, siempre y cuando otro fuese simoníaco, si el Papa sin causa racional hiciese un contrato que para los demás es simoníaco, pecaría gravemente.

Se prueba esto, porque, como prueba Santo Tomás (1, 2, q. 96, art. 5), el Príncipe está desligado de sus le-

(1) De la afirmación de que el Papa no puede ser simoníaco.

yes en cuanto a su fuerza coercitiva, mas no en cuanto a su fuerza directiva, y es súbdito de la ley por equidad natural, como se lee en la Extrav. de *Constitutione*, capitulo *Cum omnes: Quien estatuyó derecho en otro, él mismo debe usar aquel derecho;* ya lo dijo la autoridad del Sabio: *Lleva la ley que tú mismo diste;* además, que son reprendidos *los que dicen* y *no hacen* porque *a los otros imponen graves cargas y ellos ni con el dedo quieren moverlas*, como se lee en San Mateo, cap. 23. Y así, deduce Santo Tomás que, en cuanto al juicio de Dios, el Príncipe no es libre de la ley.

Y dije que pecaria gravemente, porque tal vez no se excusaría de mortal, pues vende lo que no es suyo, y por razón del escándalo y por razón de la injuria que a los otros hace forzándoles a la ley que él no quiere observar.

Y lo mismo debe decirse de las otras cosas que son de derecho positivo.

Y asi, los que sin causa racional piden dispensas al Pontífice, aunque hayan conseguido la dispensa tal vez se excusan, pero no los que la piden malamente; y porque inducen al Pontífice a pecar (1).

Aunque los Doctores digan que acerca de aquellas cosas que son de derecho positivo el Papa podría pecar con otro pecado, a saber, de aceptación de personas, de avaricia..., pero no de simonía, parece, sin embargo, que ese pecado es de simonía. Pues así como pecaría con pecado de destemplanza si sin causa no ayunase o se casase, lo cual es de derecho positivo; lo mismo debe decirse en nuestro caso, por más que contra estas proposiciones se declaren la *Glosa* en aquel capítulo *Ex parte* y Antonio de

(1) Es decir: En general no se excusan de pecado contra la ley los que usan de una dispensa mal dada, los cuales pecan además porque inducen al Papa a pecar.

Butrio y Juan de Imola y el Cardenal (cap. I de *Simonia*).

De donde se sigue un corolario: Del mismo modo puede el Papa dispensar por causa racional con los otros en aquellas cosas que son simoníacas por derecho positivo y acerca de las cosas espirituales, y sin tal causa no los excusará de pecado; de donde podría dar facultad de conmutar sin nueva licencia.



Se pregunta ahora:

Esto mismo, a saber, esperar un beneficio espiritual por un oficio temporal, ¿es simoníaco?

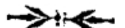
A esto responden los Doctores que esperar *principalmente* es simoníaco; pero esperar *menos principalmente* no es simoníaco.

Mas yo creo que poco importa que sea principalmente o menos principalmente. Y así, mejor es que distingamos en consecución *mediata e inmediata:* el que *inmediatamente* por el obsequio quiere el beneficio es simoníaco; mas si por el obsequio se busca la benevolencia que pueda llevar al beneficio, no se es simoníaco.



Prometer cosas espirituales, ¿es simonía?

Digo que no, aunque está mal hecho.



Mas, acerca de esta discusión de la simonía de derecho divino o positivo ocurre la dificultad de cuáles son las cosas en las que hay espiritualidad de derecho divino y en cuáles la hay de derecho positivo, para que se entienda en qué cosas puede el Papa dispensar y en qué otras no.

Y en primer lugar hay controversia de los beneficios

eclesiásticos, si son espirituales de su naturaleza o lo son por el derecho eclesiástico, y, por tanto, si pueden venderse sin vicio de simonía.

De la cual cuestión hay opiniones.

Primera opinión: En los beneficios generalmente es la simonía de derecho positivo y, por consiguiente, el Papa puede venderlos sin causa racional y sin vicio de simonía y, aun sin pecado, con causa racional. Es opinión de la *Glosa* en el cap. *Ex parte* (de officio delegati) y de Antonio de Butrio y de Juan de Imola y del Cardenal (capítulo I *de Simonía).*

En favor de esta opinión se arguye así: Porque en todo beneficio hay juntamente algo espiritual y algo temporal, y dondequiera que estas dos cosas se hallan puede hacerse venta por razón de lo temporal, mientras no se venda en más la cosa que en su precio material, como del cáliz y de los ornamentos sagrados; luego, la prebenda, que tiene rentas, puede ser vendida según la justa estimación de la renta temporal, mientras gratuitamente se dé lo que hay de espiritual en el mismo beneficio.

Confírmase: Pues, que esto temporal sea anejo a lo espiritual sólo es por el derecho positivo; luego, el Papa podrá venderlo como si no fuera anejo: hasta el tiempo del Papa Urbano I dícese que la Iglesia no tuvo rentas.

Además. El derecho de patronato es espiritual y anejo a lo temporal, y, no obstante esto, aquello temporal puede ser vendido, como es manifiesto por la Extravagante citada, cap. *Servire* y por el cap. *Ex litteris;* luego, por semejante razón lo temporal adjunto a lo espiritual en los beneficios puede venderse juntamente con lo espiritual.

Sin embargo, estos argumentos parece que valen solamente de la prebenda simple, como la canonjía o el patronato, en las cuales no se ve nada propiamente espiri-

tual, pues ni tienen llaves y administración de sacramentos.

La segunda opinión sigue el extremo opuesto diciendo que toda simonía en un beneficio eclesiástico es prohibida por el derecho divino y, por consiguiente, que no puede él venderse, sin vicio de simonía.

Esta es la opinión común de los Teólogos, de la cual diremos luego muchas cosas.

La tercera opinión sigue un camino medio, a saber, que en los beneficios que tienen administración del Orden o aplicación de las llaves, la simonía es de derecho divino y, por consiguiente, el Papa no se exime de ella ni puede eximir a otro. Mas en los otros que no tienen tal administración o aplicación, la simonía es solamente de derecho positivo, y así el Papa podrá venderlos sin vicio de simonía, aunque por otra parte peca vergozosamente: tales son la canonjía, el patronato y otros beneficios parecidos que pueda haber. Esta tercera opinión es del Panormitano (cap. I *de Simonía)*.

Acerca de esta cuestión sea la primera conclusión contra el Panormitano y el Hostiense:

No menos es simonía vender una canonjía simple que un beneficio con cura de almas.

Se prueba. Pues, si se vende el oficio mismo, tan espiritual es el uno como el otro; si se vende lo temporal de él, no es más temporal la renta de una prebenda simple que la de un beneficio con cura de almas. Luego, la razón es igual en ambos casos.

Se prueba el antecedente en su primera parte, en la cual hay dificultad, porque el clericado es cosa espiritual, pues, aunque sea por institución eclesiástica, no es otra

cosa que una coaptación para administrar al pueblo (1) y los sacrificios divinos.

Y Santo Tomás (2, 2, q. 100, art. 4), pone el clericado entre las cosas espirituales; y la prebenda se da al clérigo, porque el clérigo es tal, primeramente por razón de un oficio clerical, y por él tiene el derecho de recibir los frutos de la prebenda, el cual no puede ser sino derecho espiritual, comoquiera que se funda en el oficio clerical, pues por razón de aquel oficio se le debe al clérigo por derecho divino la sustentación por el pueblo, según aquello (I ad Cor., 9) *Quien sirve al altar del altar debe vivir;* de donde se sigue que tan espiritual es el oficio clerical y el derecho de recibir los frutos en la prebenda simple como en el Episcopado; y así, no se ve diferencia alguna entre el beneficio simple y el beneficio con cura de almas.

Además. Tan es de derecho positivo el subdiaconado como el simple clericado; luego, si por esta razón (2) es lícito vender las prebendas anejas al clericado simple, es lícito vender las prebendas del subdiaconado, si las hay, como si fuesen prebendas asignadas al subdiaconado por su oficio.

Segunda conclusión.

El Papa no puede vender sin vicio de simonía por causa alguna beneficio eclesiástico alguno.

Se prueba. Porque en el beneficio no se hallan sino tres cosas: el oficio, el derecho de recibir los frutos y los mismos frutos.

Ahora bien; el Papa no puede dar lo segundo sino por lo primero, porque no hay derecho de recibir, como se ha dicho, sino por razón del oficio. Pero lo mismo lo prime-

(1) En lo tocante al espíritu.
(2) Por ser de derecho positivo.

ro que o segundo son un bien espiritual. Luego el Papa no puede venderlos.

Tal es el parecer del Paludano (4, dist. 25, q. 4) y de Armacano (lib. 10, cap. 16), de Adriano (quadlit., 9) y de Cayetano (opusc. de *Simonía)*.

Así arguyen también el Paludano y Armacano: Más espiritual es el acto de elegir obispo, lo cual, no obstante, pertenece a los canónigos (1), etc. Luego...

Y además, que no es menos espiritual el oficio de canónigo siendo de derecho positivo, que si fuese de derecho divino, como no es menos espiritual el oficio del subdiaconado, que es de derecho positivo, que el del sacerdocio, que es de derecho divino. Ahora bien; si el canonicado fuese de derecho divino, no podría venderse. Luego, tampoco ahora.

También: En el canonicado se hallan tres cosas, como se ha dicho: el oficio, el derecho de recibir los frutos y el mismo fruto. Y pregunto yo ahora: ¿tuvo el canónigo el oficio gratuitamente o por precio? Si lo segundo, hay simonía. Y pregunto también de lo segundo, es decir, del derecho de recibir frutos: ¿se obtuvo gratuitamente o por precio? Si lo segundo, hay simonía, porque, como se ha probado, es también derecho espiritual, por darse por razón del oficio espiritual, como también el derecho de los décimos en el beneficio curado es espiritual. Mas si el Papa dió gratuitamente este derecho, se tiene ya título y derecho y posesión de la prebenda, lo cual basta para recibir los frutos. Y no hay otra cosa aquí que pueda vender el Papa.

Pero no se comprende (2) que el Papa dé gratuitamen-

(1) La canonjía, dicen estos teólogos, es espiritual, porque a los canónigos compete un acto tan espiritual como el de elegir obispo.

(2) Como quieren algunos.

te lo que es espiritual en la prebenda y venda lo que es temporal. Y en esto consiste la razón de esta simonía (1). Lo cual se confirma: Pues el Papa no tiene mayor título al fruto de las prebendas que la Iglesia; pero la Iglesia no tiene sino derecho espiritual, es decir, por razón de la administración espiritual. Luego no tiene otro el Papa: luego el Papa nada tiene que pueda vender.

Algo parecido a burla fuera que se le dijese a uno: «Te doy gratuitamente el título y el dominio al fondo, pero te vendo los frutos», pues que si tengo derecho al fondo, los frutos son míos.

Además: Si los frutos estuviesen anejos al canonicado por el derecho divino, como en el Viejo Testamento, no podrían venderse. Luego, ni tampoco ahora, porque no es menos espiritual el oficio de los clérigos que lo era el de los levitas.

El Panormitano arguye así en favor de esta sentencia: Pues, en el capítulo *Ex diligenti* (de Simonía) se dice que la prestación de homenaje o de juramento por la adquisición de un beneficio se ve claro que es contraria a las leyes divinas y humanas. Luego el Papa no se exime de aquel derecho.

Además; si el Papa puede hacerlo, puede también dar a otros facultad que lo hagan, lo cual fuera totalmente absurdísimo.

Mas todo este error ciertamente procedió de que esos creyeron que aquellas cosas que son de derecho positivo no son verdaderamente espirituales, en lo cual se erró vehementemente. Y así como la consagración de una

---

(1) En la venta de lo temporal por su inseparable unión con lo espiritual, pues claro es que en tales actos simoníacos no se intenta vender precisamente lo espiritual de los beneficios, sino lo que en ellos hay naturalmente vendible, que son sus frutos.

iglesia, la consagración de un sacerdote, la bendición del agua, la absolución sacramental no son temporales, sino espirituales; así el beneficio de los canónigos, aunque sea de derecho positivo, es tan espiritual como el oficio del sacerdote, y lo mismo de otras cosas espirituales, y decir lo contrario es error.

Pues el Papa no puede conceder los bienes espirituales de los beneficios sin título espiritual, porque no es señor de ellos, como dice Santo Tomás (2, 2, q. 100) y lo prueba el Paludano, pues los fundadores no dejaron los bienes aquellos al Papa, sino sólo a los ministros, y no pertenece otra cosa al Papa que la provisión de ministros.

Esta doctrina parece contraria a Adriano, como más abajo diremos.

Si, pues, el Papa vendiese de hecho sin título espiritual, habría simonía, del mismo modo que si vendiese el Rey, y la venta sería nula.

No negamos, sin embargo, que el Papa podría, por la utilidad común de la Iglesia, vender o de otro modo enajenar los frutos o parte de ellos, porque también puede disponer de los bienes de los clérigos como dispensador y administrador.

Contestemos a los argumentos contrarios.

Al primero se dice que la diferencia es clara, porque en el cáliz, mejor, en el metal precioso de él, puede alguien tener derecho, por lo temporal de él, mas no por lo espiritual; no así en el beneficio, donde no puede haber derecho a lo temperal sin tenerlo a lo espiritual, como se ha declarado.

En confirmación, se niega la consecuencia, porque aunque lo temporal sea anejo sólo por el derecho positivo,

no obstante, lo anejo es debido solamente por lo espiritual del beneficio.

A lo otro del derecho de patronato se contesta que la diferencia es clara, porque en el patronato lo espiritual sigue a lo temporal; lo contrario sucede en los beneficios, que lo temporal sigue a lo espiritual.

Hasta aquí de los beneficios y oficios en los cuales hay algo espiritual.

Mas, si los hay, que de verdad, como se ha dicho arriba, no contengan oficio espiritual, de los cuales se hace mención en el citado capítulo *Salvator,* no negamos que puedan venderse sin vicio de simonía, como el oficio y la prebenda en el hospital y aun la cátedra en la universidad y otros oficios parecidos; porque estos a nada espiritual se ordenan y pueden ser concedidos a los legos.

De lo cual se siguen dos corolarios:

> **que todas las prebendas militares, que llaman encomiendas, pueden por la autoridad del Papa venderse por cosa temporal sin vicio de simonía.**

Pues, aunque sean anejas a la religión y a religiosos no lo son por su oficio espiritual sino por el militar.

Es la otra consecuencia, que

> **ni por la autoridad del Papa puede conmutarse una encomienda militar por un beneficio.**

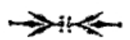
Y es claro, porque la encomienda es meramente temporal, como el estipendio del capitán en la guerra.

Adriano en el cuodlibeto 9, *Ad quintum principale,* dice que la opinión que afirma que el Papa en la venta de los

beneficios no es simoníaco, es muy verdadera, cuando se refiere a la venta del derecho de recibir los frutos, mas no mediante algún oficio espiritual; y la opinión contraria dice verdad, cuando se refiere a vender mediante algún oficio espiritual. Y dice que el Papa puede hacer esto, a saber, vender la prebenda, aunque no mediante algún oficio espiritual, porque las leyes no se lo pueden impedir; no así de los prelados inferiores, y así concede que por autoridad del Papa puede cualquiera conmutar un beneficio por un oficio temporal, el notariado, por ejemplo, de tal modo que se entiende que les da el Papa la prebenda temporal por el oficio aquél y no el derecho espiritual.

Mas, se prueba que todo esto es falsísimo. Pues, pregunto yo: Si el Papa puede vender a Pedro el derecho de recibir los frutos de la prebenda y no mediante algún oficio espiritual, ¿por qué el Canónigo tiene obligación de rezar el oficio divino y de asistir al coro, cuando el Papa no puede obligar a esto sin estipendio?

Además. El prebendado no hace suyos los frutos si no reza el oficio divino, como se decretó en el Concilio Latenerense bajo el Pontificado de León X; luego los frutos se deben por razón del oficio espiritual; luego, el Papa no los dió sino por aquel título.



Hablemos de las pensiones.

¿Puede haber simonía en las pensiones, si se permutan por bienes temporales?

El caso tiene lugar, por ejemplo, en la redención de las pensiones.

Parece que sí, porque es beneficio eclesiástico; luego, acerca de él puede haber simonía.

Además. O es cosa temporal la pensión o cosa espiri-

tual. Si es espiritual, no puede estimarse o redimirse con dinero. Si temporal, no puede permutarse con un beneficio, lo contrario de lo cual es costumbre.

Cayetano en el citado opúsculo y en la Suma (verb. *Simonía)* responde, que el derecho de pensión anual es meramente temporal. Lo cual prueba con dos razones. Primera, porque la pensión sólo se refiere a los frutos del beneficio eclesiástico, pues la pensión no es beneficio espiritual, propiamente hablando, sino que todo el beneficio es de aquél que paga la pensión. La segunda razón es, que suele concederse a los legos, y así, dice Santo Tomás (2, 2, q. 100, art. 4, ad 3), que cuando el Papa concede a los legos los décimos, no concede el derecho, sino sólo las cosas temporales que se dan con el nombre de décimos.

Mayor (4, dist. 25, ad 4) dice, que la pensión no es algo temporal, sino beneficio; pero la *Glosa*, en el capítulo *Cum de constitutionibus,* parece decir que donde no hay cosa espiritual aneja a la prebenda, la prebenda parece cosa temporal y que puede venderse y redimirse.

Adriano, en aquel cuodlibeto noveno, *ad quintum principale* dice y admite, que la pensión es temporal y, por consiguiente, que de ningún modo por autoridad de las partes puede conmutarse un beneficio por una pensión. Pero que por la autoridad del Papa se puede, y que la pensión puede permutarse por solo dinero. Pues, según la imaginación de él, la pensión se da por la prebenda de beneficio temporal y de ningún modo por algún derecho espiritual. Y, porque ningún inferior al Papa puede conferir beneficio temporal sino mediante cosa espiritual, por eso ni el poseedor del beneficio ni el Obispo pueden dar beneficio por pensión.

Ciertamente, la cuestión parece dudosa, y tal vez esta

permuta de pensiones no es tan segura como a todos parece; mas, a todo ello respondo por conclusiones.

Primera conclusión:

La pensión que se asigna a alguno sobre el beneficio de otro, por razón de algún ministerio espiritual, es lícita y honesta, a título de ayuda y subsidio; como cuando al Obispo titular se le asigna cierta pensión sobre el Obispado de otro, para que le ayude en el cargo episcopal.

De este modo expuesta la conclusión es manifiesta, pues se da estipendio justo por administración espiritual.

Y del mismo modo se podría asígnar al Presbítero para que ayudase al Pastor o Párroco, anciano o inválido, en la administración de los sacramentos.

Y así, esta pensión no puede redimirse con dinero, no sólo por la transacción de las partes, pero ni con autoridad del Pontífice, como se ha probado arriba, porque es verdadero beneficio.

Segunda conclusión:

El que tiene un beneficio que administró durante algún tiempo, lícitamente puede por autoridad del Papa cederlo, reteniéndose cierta pensión sobre el beneficio sin ningún deber espiritual oneroso.

Pruébase esta conclusión, porque a aquél que durante mucho tiempo sirvió el beneficio, es honesto que según los méritos contraídos se le atienda para lo futuro y se le sustente, si luego no puede cómodamente prestar servicio. En tal caso subsiste todavía la eficacia de aquello: *Digno es de su paga el operario.*

Y por la misma razón parece que tal pensión no es vendible, porque el derecho a ella es mediante oficio espiritual, y no es menos espiritual que cuando es por un ministerio futuro (1).

Mas, contra esto puede argüirse, que es la pensión meramente temporal, pues se da solamente como alimento, y no queda obligado el pensionista a algún oficio espiritual.

Y por esto sea una tercera conclusión:

El Papa no puede dar pensión alguna sobre un beneficio eclesiástico a aquél que ningún ministerio ni temporal ni espiritual desempeñe en la Iglesia, o sin otro título pío.

Pruébase esta proposición porque el Papa no es señor, sino dispensador, y aquéllo fuera disipar.

Además. Con tal conducta haría injuria al pueblo, porque le obligaría a pagar un beneficio y estipendio por ningún título debido, comoquiera que ningún título pueda tener la Iglesia sobre los bienes de los legos, sino el que dispuso el Señor, que los que sirven al Evangelio del Evangelio vivan (I ad Cor., 9); a los ministros injuriaría también, si los décimos debidos a los ministros por su ministerio los distribuyese a otros ociosos. Mas, adviértase que digo, sin desempeñar ministerio alguno en la Iglesia o sin otro título pío, como por razón de la pobreza o de estudio para el bien común, sino sólo a su antojo.

Se confirma: Pues, no puede dudarse que el Papa puede errar y pecar en la distribución de los beneficios eclesiásticos; y parece error manifiesto que los bienes eclesiásticos, que son de los ministros y de los pobres, se

---

(1) La asignación de frutos por un ministerio que se *desempeñó*, no es menos espiritual que la designación por un ministerio que se *va* a desempeñar.

distribuyan a otros sin ningún título; luego, tales distribuciones son injustas, no menos que si alguien legase rentas perpetuas para la celebración del sacrificio y el Papa las asignase a alguno que ni sacrificase ni desempeñase otro oficio pío.

Cuarta conclusión:

No parece irracional que el Papa dé a un clérigo alguna pensión sobre ajeno beneficio, solo porque es clérigo.

Se prueba, porque si los clérigos fuesen ordenados en cierto número y al tenor de las necesidades, no indistintamente sin elección, fuera racional que la Iglesia sustentase a sus ministros, de cuyo número son todos los clérigos. Máxime a aquéllos que no tuviesen de dónde vivir honestamente; pero entonces tal pensión parece que sería verdadero beneficio, porque habría título verdaderamente espiritual, a saber, por razón del ministerio que tal clérigo desempeña o está en disposición de desempeñar y, por consiguiente, no parece que tal pensión pueda venderse.

Quinta conclusión:

Cuandoquiera que el Papa, con justo o con injusto título, a alguno conceda pensión sin obligación a algún ministerio espiritual ni por razón de algún título espiritual, tal pensión es meramente temporal, porque es temporal en sí misma ni es aneja a cosa espiritual, puesto que el derecho a ella no es espiritual.

De lo cual se sigue que vender o redimir tal pensión por cualquier precio temporal no es simonía. Es manifiesto por la sola exposición de la conclusión.

Sexta conclusión:

Si alguien confirió o permutó un beneficio por una pensión, aun con autoridad del Papa, no puedo entender cómo tal pensién pueda ser vendida o redimida por dinero, y no puedo resolver la objeción hecha arriba.

Pues, o tal pensión es espiritual o es temporal. Si es espiritual, no puede redimirse; si temporal, no puede permutarse con el beneficio. Luego, tal pensión no puede compravenderse ni redimirse (1).

Y así, tontería entiendo que es lo que dice Adriano, que con la autoridad del Papa se puede permutar la pensión con la prebenda del beneficio excluyendo lo espiritual; porque (como arriba se ha probado), el Papa no puede dar aquello temporal sino por lo espiritual. Mejor dicho, nunca lo da, porque nunca da derecho a aquello temporal, sino por razón del título y del oficio espiritual. Digo, lo temporal que hay en el beneficio. Luego, no puede permutarse por una pensión.

Se confirma: Pues, si alguien obtuvo un beneficio porque dió una pensión, si luego no reza el oficio canónico no hace suyos los frutos del beneficio, como se acordó en el Concilio de Letrán, bajo León X; luego señal es esto, que el tal no tiene título a los frutos del beneficio, sino por razón del oficio espiritual. Por tanto, es ficticio el sofisma de que se hizo la permuta de lo temporal que hay en el beneficio por la pensión, sino que se permutó el beneficio del mismo modo que por otro beneficio; no hay duda en esto.

Y así, no veo cómo puedan compaginarse estas dos

---

(1) .En un caso, por ser espiritual; en otro, porque ha sido nula la enajenación.

cosas: que se permute un beneficio por una pensión y luego la pensión por dinero. Adriano es consecuente cuando concede que, así como en un principio se hizo la permuta del beneficio por la pensión con autoridad del Papa, podrá hacerse también con la misma autoridad la permuta de la pensión por dinero.

Confírmome en mi juicio vehementemente, porque la permuta no pudo hacerse desde un principio con pacto de redimir la pensión, como confiesa Cayetano y nadie hay que lo niegue.

De esto se arguye así: O en aquella permuta se permuta lo temporal o lo espiritual.

Si lo espiritual, la permuta por la pensión temporal es simoníaca. Si lo temporal, como dice Adriano, luego tampoco será simoníaco el pacto de redimir la pensión, como quiera que nada espiritual interviene en ello.

Séptima conclusión:

Cualquiera pensión que imponga el Papa, o por su oficio o satisfaciendo ajenos ruegos, que no sea por causa de permuta, y sin obligación a algún oficio o ministerio espiritual; toda pensión, digo, de esta naturaleza puede venderse y redimirse sin simonía.

Es manifiesta por lo anteriormente dicho.

Mas, dije sin simonía; pero no dudo que tal negociación es viciosa y ocasión de grandes fraudes simoníacos.

De ahí un corolario:

Los que poseen tales pensiones temporales no están obligados al rezo canónico.

Este corolario parece claro, pues, si la pensión es temporal, no es beneficio eclesiástico.

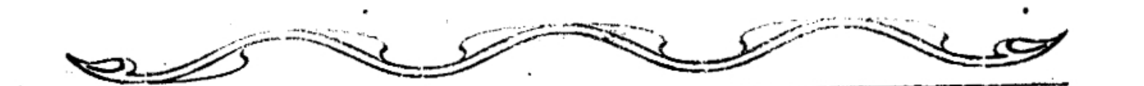
Y ciertamente es absurdo en esta materia, que no podamos de otr omodo absolver a esos pensionistas del vicio de simonía, sino excusándolos de cualquier oficio o ministerio eclesiástico.

De lo cual se sigue también que por ningún título justo (1) poseen tales pensiones y, por tanto, si esas redenciones de pensiones (2) no nos hubiesen reducido a estas apreturas, no padeceríamos perplejidad, sino que sencillamente diríamos que las pensiones son verdaderos beneficios que se dan a los clérigos por razón del oficio, y así, que están obligados los pensionistas al rezo canónico, lo cual mucho más honesto y seguro fuera en el Pontífice (3) y en los poseedores de las pensiones.

(1) Si los excusamos de oficio o ministerio eclesiástico.

(2) Muy frecuentes entonces y, al parecer, autorizadas por la costumbre.

(3) Muy quemados andarían en aquella época con los abusos de la Curia Romana, pues no pierde ocasión Vitoria de hacer advertencias a los Papas.



SEGUNDA PARTE DE LA RELECCIÓN
DE LA SIMONÍA

De las penas de los simoníacos.

Porque la pena de los simoníacos depende de la restitución y ésta es la principal pena, por eso sólo trataré de la pena de restitución, porque solo en ésta parece que puede haber gran dificultad.

Y así, sea la primera cuestión:

El que recibió algo temporal por razón de un contrato simoníaco, ¿está obligado a restituir lo que simoníacamente recibió?

A esta pregunta contestan todos los Doctores, lo mismo teólogos que canonistas, que sí, cierta e indudosamente.

Y lo prueban por el cap. *Si quis episcopus* (I, q. 1), en donde, no obstante, no se trata de esta restitución, sino solamente se previene que al ordenado simoníacamente no le aproveche la promoción, y del Obispo ordenante se dice que se expondrá al peligro del propio grado.

Pero se argumenta (como es costumbre) de lo uno a lo otro.

Más parece que prueba el cap. *Mandat.* (de Simonía), donde se dice que los simoníacos mentales no están obli-

gados a la restitución, ni de lo temporal ni de lo espiritual. De lo cual se sigue que si hubiese simonía exterior, se estaría obligado a la restitución (1).

Se contesta, sin embargo, y sea la primera conclusión:

Cualquiera que simoniacamente obtuvo un beneficio eclesiástico, ningún derecho adquirió breso él ni hizo suyos los frutos, y tiene obligación de resignarlo.

Expresamente se contiene esto en el derecho: cap. *Ea quae* (I, q. 3), cap. *Ex multis*, cap. *Si quis* (I, q. 1), y capítulo *Presbyter*. Y las *Extravagantes* de Martín V, Eugenio IV, Paulo II y Sixto IV manifiestamente lo previenen.

Pero, se duda si la restitución es debida por el derecho divino o sólo por el positivo.

Y en primer lugar, de lo temporal parece que por el derecho divino está sujeto a restitución. Pues, del mismo modo es prohibido por el derecho divino recibir algo con título simoníaco y con título usurario; pero el que recibió algo usurariamente tiene obligación de restituirlo por derecho divino y natural; luego, también el simoníaco lo que simoníacamente recibió.

El segundo argumento es de Santo Tomás: Quien tomó alguna cosa contra la voluntad de su dueño, por la coque tenía obligación de dar gratuitamente está obligado a la restitución. Así ocurre en nuestro caso. Luego...

Se confirma, porque si el comprador tiene obligación de restituir el beneficio sin condenación del juez; también la tiene de restituir el dinero el vendedor.

---

(1) Más abajo se explican las especies de simonía.

Además. Si esto es solo de derecho positivo, tratándose de ley penal, se sigue que el simoniaco no tendría obligación de restituir antes de la condenación, y el consiguiente es contra todos los Doctores.

También. Porque parece que no se halla expreso en el derecho sino de la restitución en la simonía que es o se comete en el orden o en el beneficio o en el ingreso en la religión. Pues, si la institución es solo de derecho positivo, parece que el que recibe dinero simoníacamente por la administración de los Sacramentos o por otros actos espirituales o por la celebración de la misa no estará obligado a restituir, cuando estas cosas no son menos espirituales que las otras ni es menos enorme el delito en estos casos. Luego...

Y argumento nuevamente con insistencia: No hay contrato por el que se conmuta una cosa por otra, si una parte no da de verdad lo que se pacta. Como si alguien por un don recibe dinero, si de verdad no da el don, tiene que restituir el dinero; y si compro un caballo a quien no es su dueño, éste tiene obligación de restituirme el dinero y yo de devolver el caballo. Así es en el caso, que el que vende el beneficio no hace al comprador dueño de él ni le da título, sino que el comprador debe renunciarlo; y, por tanto, el vendedor debe restituir el dinero, excluído todo derecho positivo.

Mas, parece que contra esta doctrina está la razón siguiente: Que ante Dios, tan simoníaco es el simoníaco exterior como el mental. Pero, el simoníaco mental no tiene obligación de restituir, sino que le basta la penitencia, como se dice en el citado cap. *Mandat.* (de Simonía). Luego, no es la restitución de derecho divino.

A esta cuestión responden Inocencio y el Hostiense en el cap. *Tua nos* (de Simonía), que en la simonía que es de derecho divino hay obligación de restituir, también por derecho divino. Y al cap. *Mandat.* contestan, que se refiere únicamente a la simonía que lo es tan solo por el derecho positivo.

Pero se rechaza esta interpretación, pues el citado capítulo habla de la simonía que se comete en el ingreso en la Religión, que es de derecho divino. Ni vale decir, como contesta otro, que el capítulo aquél se entiende del dinero recibido por el ingreso en la Religión; lo cual es adivinar, comoquiera que el mencionado capítulo hable del lugar habido o adquirido en el Monasterio; y además, que después del ingreso en Religión no fuera simoniaco dar dinero por cierto lugar entre los monjes, aun cuando hubiera exterior composición o convenio, lo cual sería abiertamente contra el cap. *Mandat.*

Del mismo parecer que Inocencio y el Hostiense es Mayor (4, dist. 25, q. 5). Es general, dice, y de derecho natural, que el hombre no adquiera dominio por un acto que tiene obligación de dar gratuitamente; más todavía, añade, ni el Papa puede dispensar que se retenga el dinero. Y de esta sentencia parece que participa Adriano (cuodlibeto 9), donde dice que el simoníaco tiene obligación de restituir por derecho divino.

Mas, contra esta opinión pongo una conclusión:

La restitución del dinero recibido simoníacamente no es por derecho divino.

Es doctrina de Cayetano (2, 2, q. 100, art. 6) y de Silvestre (verb. *Simonía,* párr. 20) y del Panormitano (capítulo *Mandat.)*. Por las cuales autoridades parece suficientemente probada.

La argumentación es esta: Si la citada restitución fuese por derecho divino y natural, debería hacerse a aquel de quien procedió dinero, como en la usura y en las otras rapiñas. Y el consiguiente es contra todos los doctores y tal vez contra la verdad.

Se confirma: Pues, si doy a Pedro veinte áureos para que trabaje cerca del usurero, que me dé mil áureos en usura, no tendrá Pedro obligación de restituir; en cambio, si se los doy los veinte áureos para que haga presión al Obispo, que me dé el beneficio, deberá restituirlos. Luego, no es lo mismo de lo uno que de lo otro.

Además. No menos es obligado a restituir el simoníaco de cosa espiritual adquirida que de cosa temporal; pero esto no es de derecho divino, como luego manifiestamente se probará. Luego, ni lo otro.

Mas, los argumentos contrarios no se resuelven tan fácilmente.

En cuanto al primer argumento, el Panormitano (capítulo *Mandat.)*, se empeña en poner muchas diferencias entre el usurario mental y el simoníaco, pero todas son ineficaces. Vele a él, pues por fin parece que consiente con Inocencio y el Hostiense.

Cayetano pone la diferencia, que en la simonía hay voluntario traspaso, aunque inicuo, y en la usura no.

Pero tal vez la diferencia está en que en la usura se hace injuria a aquel a quien se exige la usura, y, por tanto, a él hay que restituir; pero, en la simonía no se hizo injuria a aquel que libremente dió el dinero, sino a las cosas sagradas (1); como si alguien en lugar sagrado hu-

(1) Que es precisamente lo mismo que lo de Cayetano.

biese coito con la mujer propia, que no haria injuria a la mujer sino al templo. Así en nuestro caso, que ninguna injuria se hace a aquél de quien se recibe el dinero, sino a las cosas espirituales. Por tanto, ninguna restitución hay que hacer por derecho divino a aquél que dió el dinero.

Al segundo argumento se contesta por el primero: De donde tal vez así fuera, si, después que alguien tiene derecho a un beneficio, como por elección o por presentación patronal, el Obispo exigiese de él dinero, que entonces por derecho divino estaría el Obispo obligado a restituir.

En cuanto al tercero, parece que hay duda del consiguiente; mas digo, no obstante, con Cayetano y la opinión común, que también antes de la condenación habría deber de restituir. Y se prueba: porque la Iglesia pudo ilegitimar aquel contrato, de tal modo, que no se traspasase al simoniaco el dominio de aquel dinero. Lo cual parece que hizo, pues hizo en ello cuanto pudo por odio a los simoníacos; por tanto, es creíble y así se cree, que ilegitimase el contrato.

Confírmase manifiestamente, porque por solo estatuto humano, como a continuación diré, el simoníaco no adquiere título en el beneficio, sino que tiene obligación de resignarlo aun antes de la condenación; luego, como no sea menos absurdo y odioso vender que comprar, parece también que el vendedor no adquiere dominio del precio que recibe, y, por tanto, que la obligación de restituir sea solamente por derecho positivo.

Al cuarto argumento digo, que tal vez es verdadero el consiguiente, porque ninguna injuria se hizo al que dió dinero, y por tanto, si no estuviese prevenido en el derecho, no cabe restitución. O dígase, que siendo esto tan

odioso en el derecho, es lícito argüir de lo uno a lo otro, y así, si hay obligación de restituir en el orden o en el beneficio, la habrá también en las otras cosas espirituales, y así lo sostiene Silvestre (párr. 20).

A lo anterior se contesta que en el contrato simoníaco no hubo convenio que el colador del beneficio o el renunciador dé verdaderamente el título, sino sólo que haga lo que en su facultad está, renunciando de hecho o confiriendo el beneficio; y así, ninguna injuria se le hace, a no ser que se le engañase persuadiéndole que no adquiriría el título y que no estaría obligado a la restitución (1).

Lo mismo también en el derecho divino, y principalmente desde el punto de vista del derecho divino fuera verdad que el que da el dinero adquiriría el título del beneficio.

Puede confirmarse la solución del primer argumento, porque con igual pecado peca el que da dinero por un beneficio y el que lo recibe; mas, el que da no se injuria a sí mismo; luego tampoco el que recibe hace injuria al que da, porque el pecado de simonía no consiste en la injuria de las personas que lo contraen. Se confirma:

---

(1) Respondo de la fidelidad de la traducción del texto de varias ediciones consultadas; pero yo creo que debe decir: *persuadiéndole que adquiría el título o que no estaría obligado a restituir*.

Es decir: entre comprador y vendedor del beneficio, cuando ambos son conocedores del terreno que pisan, no hay mutua injuria, pues el comprador ya sabe que solo puede exigir el acto externo de la renuncia o de la colación del beneficio, no la transferencia o comunicación válidas. Mas, puede ocurrir que el comprador sea ignorante y que el vendedor le persuada, *engañándole*, que adquirirá el título del beneficio o que no estará obligado a restituir el beneficio, aunque sea inválida canónicamente la provisión. En tal caso, el vendedor hace injuria al comprador y por tanto deberá restituir por derecho divino.

Pues, no parece imaginable que en el mismo contrato ambos contrayentes padezcan injuria; mas, en el contrato simoníaco, si el que recibe el dinero hace injuria, también la hace el que recibe el beneficio; porque no es más lícito arrancar un beneficio por dinero que dinero por un beneficio.

Además, aun cuando Pedro debiese cien áureos al Obispo y el Obispo no pudiese de otra manera recuperarlos sino confiriéndole un beneficio, y p ortal razón lo confiriese, indudablemente fuera simoníaco (como supongo y así es determinado por los doctores), y, sin embargo, no se hace en tal caso injuria a Pedro; luego, no consiste la simonía en la injuria de las partes. Lo cual expresamente dice Santo Tomás y Silvestre (párr. 17), contra Angel.



Pregúntase si el beneficio simoníacamente adquirido está sujeto a restitución por derecho divino.

El beneficio simoníacamente adquirido no está sometido a restitución por el derecho divino, sino por el derecho positivo.

Se prueba del mismo modo que del dinero lo probamos por el cap. *Mandat.*

Pues, si fuese por derecho divino, el monje que hubiese conseguido por dinero un puesto en el monasterio, tendría obligación de abandonar el monasterio ni fuera válida la profesión, cuyo contrario se ha bien con el capítulo aquél.

Se prueba además, porque el Sumo Pontifice elegido simoníacamente adquiere todo el título ni tiene obligación de dimitir, como es manifiesto por la extravagante *De electione*, cap. *Licet*, donde Alejandro, para evitar el cisma,

dice que el elegido por las dos terceras partes de los cardenales, sin excepción téngase por Papa indubitable. De lo cual infiere Mayor, que ni por la excepción de simonía puede dejar de tenerse por tal; y así lo defiende la *Glosa* (in cap. *Si quis pecunia*, 79 dist.)

Mas, contra esto, en la misma distinción (cap. *Eodem)*, dice Nicolás Papa: Si alguien por dinero o por humano favor fuese entronizado en la Sede Apostólica, no se tenga por apostólico sino por apóstata y sea lícito a los cardenales y a los clérigos temerosos de Dios y a los laicos anatematizarle.

Responde la *Glosa* en el mismo capítulo, que se entiende si es elegido el Papa por aquéllos que no tienen potestad de elegir; pero Mayor dice que la *Glosa* está contra el texto, y así, el mismo dice que aquel derecho es revocado por el derecho nuevo, cap. *Licet.*

Pero, es de notar, que Julio II, el año del Señor de 1505, el 14 de Enero, dió a luz la Extravagante sobre la elección simoníaca del Papa, en la que se dice que no tenga ésta efecto; la cual extravagante hizo fijar públicamente en las puertas de la Basílica de San Pedro y de la Cancillería; y revocó todas las constituciones pontificias contrarias y en particular el cap. *Licet.* De lo cual se sigue, primero, que hoy fuera nula la elección simoníaca; segundo, que esto es de derecho positivo, porque nunca dice el Papa que sea de derecho divino y anula toda constitución contraria; tercero, que por el cap. *Licet* era válida y canónica la elección del Papa, antes que fuese revocado, y así parece defenderlo la *Glosa* en el mismo lugar, la cual añade que solo debe admitirse la excepción por herejía; lo cual tampoco quiere Mayor, pues fuera Pontífice, dice, aunque fuese hereje.

Mas, contra esta opinión y común manera de entender

el cap. *Mandato* parece que hace fuerza el cap. *Si quis* (I, q. 1), donde se lee así: *Si alguien ni teniendo costumbres santas o ni llamado por el clero y el pueblo o ni forzado por vocación, temerariamente recibiese el Sacerdocio de Cristo, o ya contaminado por algún delito o por amor injusto del corazón o en la boca por carnales preces, o sea por la compañía, sea por servicio manual, sea por fraudulento donecillo recibiese la dignidad episcopal o la sacerdotal, no por lucro de las almas sino por la avaricia de la vanagloria, y no la abandonase espontáneamente en su vida y la muerte inesperada le sorprendiese impenitente, sin duda alguna perecerá eternamente.* Del cual capítulo también se prueba, que el que consiguió el episcopado, aun sin pecado exterior, sino solamente por haber dado don o por obsequio o preces, tiene obligación de dimitir; lo cual es contra aquel capítulo *Mandato*.

Puede responderse a esto que este capítulo es revocado por aquel cap. *Mandato*.

Mas, no es así, porque el Papa por este capitulo responde a consulta y no quiere hacer nuevo derecho.

Adriano (cuodl. 9), opina que por derecho divino está sujeto a restitución lo que simoníacamente ha sido adquirido, sea temporal, sea espiritual.

Armacano (lib. 10, cap. 23) opina más ampliamente, y dice que no sólo si simoníacamente, sino que si alguien llegase al sacerdocio por ambiciosa hipocresía, no adquiere título alguno y está obligado a restituir, porque no entra por la puerta, y, por consiguiente, es ladrón y salteador.

Enrique de Gante (cuodl. 9, quaest. 26), sostiene que el simoníaco es obligado por derecho divino a restituir cuanto simoníacamente ha conseguido; y, en cuanto al capítulo *Mandato* da la glosa aquella arriba puesta, la cual en-

tiende no de la recepción de los monjes sino del lugar entre los monjes.

Mayor (dist. 25, q. 5) también sostiene, que es de derecho positivo que por la simonía no se adquiera título en el beneficio; y parece que habla lógicamente, porque antes había dicho que el que vende el beneficio está obligado a la restitución de las cosas temporales que por él adquirió.

El Panormitano, sobre el citado cap. *Mandato* (porque no le placen las diferencias que ponen los doctores entre simoníacos y usurarios), trae otra interpretación de él, entendiendo que tiene aplicación no si alguien con intención principal diese o recibiese dinero por la entrada en el Monasterio, si no si se hiciese esto con intención segunda, de otra suerte habría obligación de restituir. Y esto, dice, es más seguro. Mas, en el cap. *Tua nos (de Simonía)* manifiestamente dice que el simoníaco mental, ni en la simonía de derecho divino ni en la de derecho positivo, tiene obligación de restituir, y cita a Juan Andrés en ambos capítulos.

Mas, ¿a quién debe hacerse la restitución del dinero?

Se contesta primeramente, que no debe hacerse a aquel de quien se ha recibido, porque no a él se hizo la injuria, aun cuando de esto no traigan los doctores, que yo sepa, canon alguno que lo determine.

En segundo lugar, digo, que debe ser restituido a la Iglesia, en injuria de la cual se ha aceptado; pero, si a ninguna Iglesia se ha hecho injuria, ha de darse a los pobres o a la Iglesia Catedral.

En tercer lugar, creo yo, que debe gastarse, como otro

dinero cualquiera (1), en obras piadosas a juicio del Obispo, o si esto cómodamente no puede hacerse, a voluntad del posidente.

Pero es de notar que si alguien dió simoniacamente dinero y no recibió el beneficio, por no haberse consumado la simonía, el dinero se ha de restituir al mismo, como dice Cayetano en la *Suma;* porque de derecho natural se ha de restituir a aquél de quien se recibió, porque es de derecho natural que aquél no pierda lo suyo, a no ser que reciba aquello por lo cual lo dió.

En segundo lugar se ha de notar que si el Obispo estaba obligado a dar a uno distintamente el beneficio, y le exige dinero, a él por derecho natural debe restituirlo, porque le hace injuria.

Sea dicho todo esto a tenor de la doctrina común de los Doctores.

Pero, tal vez podría defenderse también, que la restitución del dinero debe hacerse a quien lo dió. Y es la razón, porque, aun cuando a la luz del derecho divino no se le haga injuria, mas, porque por virtud del derecho positivo no adquiere título a aquello por lo cual dió el dinero, es consiguiente que se diga que se le debe también restituir lo que dió.

Mas, a esto puede responderse que él ya conoció que no adquiría derecho sobre el beneficio, apesar de lo cual quiso dar el dinero por la simple traslación de él, y así, aunque no diga el derecho divino a quién debe hacerse la restitución, no parece dudoso que debe hacerse al colador, es decir, que debe ir el dinero a manos de aquél a quien corresponde proveer.

---

(1) De la Iglesia.

De los frutos del beneficio parece que debe decirse lo mismo, ni más ni menos que si por otras causas no hiciere suyos los frutos el poseedor de él, y se debe considerar a quién de derecho corresponden los frutos, si darlos en favor de la Iglesia, a la que se hizo la injuria, o a los pobres, como suele hacerse en otras penas.

Si alguien de buena fe hizo la restitución, dando a los pobres el dinero, o a aquél de quien lo recibió, ¿es válida la restitución?

Es válida, y por tanto, no debe repetirla.

Si el que consiguió un beneficio no dió él dinero al Obispo, sino otro por él, ignorándolo él, ¿tiene obligación de restituir?

Se contesta que, desde el momento que llega a su conocimiento la simonia, tiene obligación de restituir los frutos percibidos, a excepción de aquéllos que consumió de buena fe.

Silvestre (párr. 13, p. 8) y Antonio de Butrio (cap. *de Regularibus*, de Simonía), dicen que el Obispo no puede renunciar sin licencia del Papa ni los inferiores sin licencia del Obispo.

Pero, además de esta pena de restitución incurren todos en excomunión reservada al Papa.

De todo esto se deduce, que el Papa puede dispensar en todo lo anteriormente dicho, y así, si el Papa puede dispensar, v. gr., que se restituya un beneficio adquirido

simoníacamente, puede también dispensar en cuanto a la restitución del dinero, por más que diga Mayor que en el dinero no puede dispensar, porque es de la Iglesia y el Papa no es señor de ella, lo cual parece probable cuando el dinero ha sido ya adquirido por la Iglesia; mas, como es cosa penal, parece que el Papa puede dispensar.

Los que con el Papa contratan ¿son simoníacos o incurren en la pena del derecho?

Se contesta en primer lugar, que incurren en pecado de simonía.

En segundo lugar, en cuanto a la pena, Silvestre (párrafo 19) después de Juan de Liñano (cap. I, eodem titulo), responde y dice que, por eso mismo que el Papa a ciencia cierta lo sabe y tolera, parece que dispensa; lo cual ha de limitarse, dice, cuando la simonía se comete con el mismo Papa, a saber, que de él se reciba el beneficio, sabiéndolo y consintiéndolo él, porque entonces la ciencia del Príncipe limpia de este vicio.

Adriano (cuodlib. 9) dice de los que contratan con el Papa, que aun en el caso en que expresamente los exime que no incurran, incurren en aquellas penas. Del mismo parecer opino que es el Panormitano (cap. I *de Simonía* y cap. *Extirpandae,* de Praebendis); así como el que juega con el Obispo al azar sobre quien haya sido dada la sentencia de excomunicación no evita la sentencia, como dice Juan Andrés en la regla *Cui licet* (de Regulis juris).

El Paludano (dist. 25, q. 4, art. 1) sostiene con Silvestre que el Papa parece que dispensa.

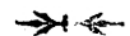
Cayetano (2, 2, q. 100, art. últ.) sostiene la parte negativa, porque no es lícito presumir la voluntad del príncipe si no hay razón recta que lo persuada; y de este

modo persuade la recta razón que el Papa dispense con ellos.

Más bien parece que prueba lo contrario el argumento, porque, si el Papa confiere un beneficio al que sabe está excomulgado, no se entiende que dispensa con él, como consta en el capítulo *Si sumus (de sententia excomunicationis,* in Clementinis), donde se dice que al comunicar el Papa a sabiendas con el excomulgado no se entiende que le absuelve. Y añade la *Glosa*, que aun cuando comunique *in divinis*.

Pero Cayetano dice que esta doctrina no es cierta.

Ciertamente parece que el Papa intenta dispensar, porque intenta retener el dinero que ciertamente no puede retener si no confiere el beneficio. Y así sostengo la opinión de Silvestre.



¿Es lícito recibir algo por la sepultura?

Parece que sí, por la costumbre de la Iglesia.

Santo Tomás (2, 2, q. 100, art. 4, ad 3) dice que debe juzgarse lo mismo que de los vasos sagrados, y así la tierra puede venderse, mas no por razón de la consagración. Lo mismo dice sobre el libro 4 de la Sent. dist. 25.

Pero en el cap. *Abolendae* (de Sepulturis) se dice que el derecho de sepultura no puede venderse; y así, aun cuando diversas iglesias tengan derecho de sepultura en el mismo cementerio, una no puede vender a otra su derecho.

La primera afirmación de Santo Tomás debe entenderse, que el lugar todavía no consagrado para sepultura puede venderse (12, q. 2, cap. *Aurum);* pero, si ha sido ya deputado a sepultura de cuerpos humanos, no puede venderse para enterramientos, según todos los derechos,

aun cuando en caso de necesidad una iglesia puede venderlo a otra iglesia.

El Hostiense dice, que cualquier cosa temporal que se da o se permite para que se haga elección de sepultura es simoníaco (I, q. 2, cap. *Quia Pio* y cap. fin. *de pactis*).

El Panormitano (cap. *Apparentiam*, de Simonía) dice que pueden guardarse las costumbres laudables, mientras se confieran antes las cosas espirituales; de otro modo, no es tolerable la costumbre. No obstante, hay que evitar que pidan los clérigos algo por la sepultura, aunque pueden pedir que se guarde la costumbre y esto por el oficio de entierro.

Lo mismo dice Silvestre (párr. 20): Opino que, cuando hay costumbre de ello, que se dé algo por el lugar de la sepultura, como nota Inocencio sobre el citado capítulo *Apparentiam*, en favor del cual está el texto de la ley *Privilegia*, cap. *de Sacrosanctis Ecclesiis*, donde se dice que aquellas cosas que de antiguo se ha acostumbrado a dar a la Iglesia y a sus ministros no deben impedirse de modo alguno.

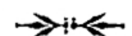
En cuanto a esto, a mi me parece en primer lugar que del mismo modo se prohibió recibir por las sepulturas que por las otras cosas espirituales, sea la prohibición del derecho divino, sea del humano. Lo cual es manifiesto por el cap. *Abolendae*, donde se condena la perversa costumbre de exigir algo por el lugar o tierra de sepultura.

La *Glosa*, no obstante, dice que, aun cuando los clérigos no pueden exigir, sin embaigo, deben ser forzados los laicos a guardar las antiguas condiciones.

Es también ello manifiesto por el cap. *ad Apostolicam* (de Simonía), donde se habla de los funerales, y por el cap. *Cum in Ecclesia* (de Simonía).

En segundo lugar digo, que los legos tienen obligación de guardar la costumbre laudable, como es claro por el citado cap. *Ad apostolicam*, por más que en el cap. *Cum in Ecclesia* se diga que por ninguna costumbre puede excusarse que se reciba algo por esto; pero, que no se entiende que no pueden recibir se prueba, porque no es esto más espiritual que el sacrificio. Y al mismo tenor en el dicho cap. *Abolendae* y en el cap. *Ad Apostolicam* y en el cap. *Cum in Ecclesia* se prohibe exigir por los funerales, por las bendiciones nupciales y por ciertas otras cosas.

En tercer lugar, que el mismo juicio debe formarse de las exequias y de los funerales, en cuanto a esto. No obstante, Silvestre dice (tit. *de Simonía*, párr. 11), que por aquellas cosas a que no están obligados los clérigos pueden exigir algo, y si no se da, no hacerlo, mientras lo necesiten, y cita al Arcediano, a Raymundo y al Pisano.



¿Puede alguien obtener derecho privado de sepultura? ¿Cómo?

Silvestre (verb. *Sepultura*, párr. 3) dice que el lego no puede tener dominio de una sepultura, porque los lugares sagrados no pueden pertenecer a nadie.

Segundo. Puede tenerlo en cuanto al uso para el propio sepelio y el de los suyos y que no pueda ser allí nadie enterrado sin su consentimiento, a no ser en caso de necesidad.

Tercero. Muerto él y su familia, puede concederse a otros el uso de aquella sepultura, porque muerto el uso funerario, el uso vuelve al propietario (1).

(1) Es decir: Habiendo cesado el uso del derecho de enterramiento, concedido por la Iglesia, dicho uso vuelve al propietario del lugar sagrado.

Cuarto. Lo mismo debe decirse de las capillas.

Quinto. Esto puede hacerse por concesión de las iglesias.

Sexto. Por este beneficio pueden las iglesias recibir dotes para su sustento, lo mismo que por las otras cosas espirituales, según costumbre laudable, y del mismo modo que por la celebración de la misa; pero también del mismo modo, debe evitarse el pecado como en las otras cosas, habiendo solo donación por ambas partes.

El que recibe al hábito, ¿puede tomar algo por el ingreso en la Religión?

Santo Tomás (2, 2, q. 100, art. 3, ad 4) dice que, si el monasterio es pobre, es lícito recibir algo para la sustentación, y lo dice también *in 4;* mas, si puede ser recibido el novicio sin gravamen del Monasterio, es simoníaco exigir algo. Esto dice Santo Tomás, y así Silvestre en absoluto defiende que si los monjes están necesitados, pueden pactar; y es la opinión común, aunque otra cosa digan el *Suplemento* y Rosela.

Tercero. Mas si el monasterio es opulento, es indudablemente simoníaco pactar de algún modo, según todos los doctores. Esto se dice en el cap. *Quomodo* (de Simonía) y en el cap. *Periculosa* (de statu religiosorum, lib. 6).



Si alguien lega a un monasterio perpetuamente cien áureos para que perpetuamente se celebre una misa, y el heredero dice: yo daré el beneficio simple de esta misa, si se renuncia al legado, ¿es esto lícito?

Se contesta que no puede hacerse sin simonía como es manifiesto, porque esto es comprar un beneficio.

Mas, parece que el Papa puede dispensar en esto; pero, yo digo que no veo cómo pueda dispensar.

¿Qué debe decirse de los mediadores que en favor de otros hacen contratos simoníacos?

Silvestre (párr. 18) dice que incurren en las mismas penas y que del mismo modo necesitan de dispensas para que puedan ser absueltos. También hay dificultad en cuanto a los matrimonios, porque se da algo espiritual por temporal.

Dar dinero para no ser depuesto del oficio ¿es simoníaco?

Por lo anteriormente dicho se contesta que parece que no, porque es negación u omisión de cosa espiritual por cosa temporal.

Mas, también parece que sí, porque el tal retiene lo espiritual por lo temporal.

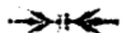
¿Se excusa algún simoníaco de las penas del derecho?

Respuesta. El que se presume que no ha pecado mortalmente no incurre en las penas del derecho; mas, tiene obligación de restituir, si hay algo que restituir. Pero, si hizo pacto, entonces tal vez se excuse por ignorancia, pero debe sin duda restituir y rescindir el contrato.

En cuanto a la pena de suspensión, ve a Silvestre (tít. *Supensio*, párr. 7) donde dice que el simoníaco en el

Orden queda suspenso del ejercicio de él (Extr. *de Simonia*, cap. *Tanta*, 18 dist., cap. *Eas)*, y aun de todas las Ordenes (Clementina *Cupientes*, de *Poenis)*; y no es dispensado sino por el Papa.

Quien recibió un beneficio simoníacamente, queda suspenso (cap. *Tanta* y cap. *Per tuas)*; pero, si es oculto, puede por la penitencia y la renuncia ejercer; mas, si es manifiesto, necesita dispensa (32, q. I, párr. *Verum)*; no obstante, después de la penitencia puede el obispo dispensar.



Supuesto que por las cosas espirituales no se pueda recibir cosa alguna temporal a título de compra o venta, ¿pueden las mismas cosas espirituales ser por algún título espiritual medios para algo temporal?

Para resolver lo cual observa, que triple es el título de recibir cosas temporales mediante las espirituales, como dice Cayetano (2, 2, et in sua Summa). El primero, que comprende el contrato común que consigo lleva obligación legal, y éste es totalmente simoníaco y prohibido, como arriba se ha dicho. El segundo es la sustentación de los ministros. El tercero es el arriendo y contratación de la propia actividad, acerca del cual hay duda, porque el arriendo es cierta especie de compraventa.

Se pregunta pues:

¿Es lícito al clérigo arrendar su actividad en la administración de las cosas espirituales?

Para la solución de la cual cuestión observa que hay dobles acciones, o que doble labor se halla en la administración de las cosas espirituales. Una labor es la necesaria para la administración de las cosas espirituales, mejor

dicho, es la misma administración, como rezar horas, celebrar la misa, cantar en el coro. Mas, hay otros actos que concurren accidentalmente, como andarse una jornada entera para celebrar, velar para hacer alguna cosa espiritual, etc.

De estas obras de la segunda especie no hay duda que por razón de ellas podamos exigir alguna cosa. Y es doctrina de todos los doctores, que es lícito arrendar tales actos y exigir dinero por tal trabajo. Del mismo modo que si alguien hiciese gastos yendo a administrar o celebrar un sacramento, podría pactar de esos gastos, mientras que en la estimación de ellos no haya consideración alguna relativa a lo espiritual. Y esto es claro, porque aquellas obras son puramente temporales, y accidental y casualmente se han a la administración de las cosas espirituales. (Cayet., 2, 2, q. 100, art. 3.)

Mas, en cuanto a las obras y trabajo de la primera especie hay mayor duda, y por la parte afirmativa parece que sea lícito arrendarlos, porque son temporales, y, por tanto, por su naturaleza pueden ser arrendados o venderse. Además, porque los sacerdotes se contratan para celebrar por meses o por un año, lo cual aprueba la Iglesia, como es manifiesto por el cap. *Significatum* (de Praebendis). También: porque los cantores en la Iglesia contratan su trabajo.

Se confirma: Pues el cáliz, aunque consagrado, puede ser vendido por razón de lo temporal que hay en él; luego el trabajo de celebrar o de orar, aunque lleve aneja espiritualidad, puede comprometerse.

Las razones que apoyan la parte contraria son, porque si tales obras pudieran ser vendidas, como todas las cosas eclesiásticas constan de acciones humanas, se seguiría que fueran venales todas las cosas espirituales, y así

podría venderse la administración de los sacramentos como el mismo cáliz.

Además. Si al ministro se le debe lo temporal por razón del trabajo y de sus obras, no se le debe el estipendio de la sustentación por razón de la administración de las cosas espirituales o por razón de lo mismo espiritual que administra, pues fuera irracional que recibiera doble merced, ni más ni menos que si el zapero quisiera cobrar por el calzado y por el trabajo de hacerlo.

Además: Es contra la definición de la simonía, por la cual se dice que la simonía es comprar o vender algo espiritual o anejo a lo espiritual; ahora bien, esas obras son anejas a lo espiritual; luego venderlas es simoníaco, pues si se vende lo uno se entenderá que se vende lo otro.

Acerca de esta cuestión hay varios pareceres entre los Doctores.

En cuanto a la parte afirmativa, es decir, que es lícito contratar las acciones y recibir algo por el trabajo, ve a Altisiodoro (3 p., q. penúlt. y de Eleemosynae) y San Buenaventura (4, dist. 25, q. últ.) y a Ricardo (eadem dist., q. 2), donde dice que el Obispo que recibe salario conforme al capítulo *cum sit Romana*, lo recibe por el trabajo, y consiguientemente dice, que los clérigos que rezan el salterio por los difuntos no pecan recibiendo dinero por su trabajo, aun cuando exceptúe (q. 3) los trabajos en la administración de los sacramentos.

De la misma opinión parece Armacano (lib. 10) cuando dice que por los trabajos es lícito recibir dinero.

Lo mismo sostiene la *Glosa* sobre el cap. *Significatum* (de Praebendis); y el Panormitano sobre el mismo capítulo, donde reprende a Inocencio y al Hostiense, porque enseñan lo contrario; y lo prueba por el capítulo final (2, q. 2), y por el concilio agatense, en el cual se dijo que los

estipendios del clérigo, debidos a sus santos trabajos según los merecimientos de su servicio, exíjanse de los seglares.

El Hostiense parece que opinó así también en la *Summa*. después de Gofredo (tit. de *Simonia*, párr. *Qualiter commutetur)*. Adriano (cuodlibeto 3) sostiene lo mismo. Y Mayor expresamente lo enseña (4, d. 25, q. 6) cuando entre los modos legítimos de recibir algo temporal por cosas espirituales pone dos: el uno por la sustentación, y el otro por el trabajo de celebrar.

No obstante todo lo cual, sea la siguiente conclusión

No es más lícito contratar las acciones en la administración de las cosas espirituales que las mismas cosas espirituales, ni es lícito recibir cosa alguna por el trabajo espiritual más que por lo mismo espiritual.

Es doctrina de Durando (sentencia 3, dist. 25, q. 1) y del Paludano (q. últ.) y de Cayetano (2, 2, q. 100, y en la *Summa)* y de Silvestre (art. *Simonia*, párr. 9) y lo cita la *Glosa*(cap. últ. Extrav. *Ne Praelatus vices suas* et cap. final. *de Pactis)*, donde se dice, que allí donde debe cesar el convenio no es lícito arrendar las acciones.

Lo mismo sostiene Aliaco (tract. de *Simonia)* contra el Canciller de París, y dice que ningún autor antiguo sostuvo lo contrario.

Es también doctrina expresa de Santo Tomas (4, dist. 25, q. 3, art. 2, q. 2, in corpore) que distingue entre los actos espirituales: los unos, dice, son espirituales por su origen, a saber, porque proceden de potestad espiritual, como celebrar y administrar los sacramentos; otros son espirituales sólo por el fin, como enseñar, cuyo fin es la

ciencia o la verdad espiritual. Y dice que las obras de la segunda especie es lícito contratarlas; mas no las de la primera, sino que sólo es lícito recibir algo para el sustento. Otro tanto afirma el mismo santo Doctor en el cuodlibeto tercero, q. 6, y en 2, 2, q. 100, donde nunca pone otro título que legitime recibir algo temporal por lo espiritual, sino la razón del sustento.

Pruébase la conclusión:

Porque tal trabajo y tales obras son espirituales y de ningún modo temporales; así como curar a un enfermo y limpiar a un leproso son de su naturaleza cosas temporales, y con todo, si se hacen milagrosamente, son espirituales para la cuestión de la simonía y no pueden venderse, según el capítulo 10 de San Mateo: *Gratuítamente lo habéis recibido, dadlo gratuítamente*, y había dicho el Señor: *Curad a los enfermos*.

Además. El tal que contrate sus actos no administra gratuítamente; luego es simoníaco.

Se prueba el antecedente, porque como la administración no se hace sino mediante ellos, o mejor, no es otra cosa la administración espiritual que los mismísimos actos, no se da ella gratuitamente.

Se confirma. No se diría que el pintor daba gratis la imagen si así exigiese el precio de su trabajo; y ciertamente se parecería mucho a una burla decir, que uno celebra gratutiamente, pero que exige el precio de sus obras y de su trabajo.

Otra razón. El ministro tiene obligación de dar gratuitamente, en cuanto pudiere, las cosas espirituales; pero, recibiendo el debido sustento, podría no recibir el precio del trabajo; luego, si lo exige, no da gratuitamente; pues

esto es dar gratuitamente, no recibir nada sin lo cual se pueda administrar; lo contrario es obrar contra el precepto del Señor que dijo: *Dad gratuitamente.*

Cayetano arguye también así: Porque el ministro espiritual es delegado por Cristo y no le es lícito recibir más que lo que fué por Cristo constituído; y Cristo dijo primeramente: *Lo recibisteis gratuitamente, dad gratuitamente,* y después, como refiere San Pablo, ordenó que los que sirven al Evangelio vivan del Evangelio; luego, por ningún otro título es lícito recibir algo temporal, sino por razón de la sustentación.

Otra razón. Por razón de la administración espiritual, sin mira alguna al trabajo, ya se debe el precio; luego, por una sola obra se debería doble precio, lo que es totalmente inicuo.

Por fin. Si algo temporal es anejo a lo espiritual, si lo temporal se vende, debe estimarse en cuanto de suyo vale, sin consideración alguna a lo espiritual, como ocurre con el cáliz; ahora bien: ni el trabajo ni las acciones en la administración de las cosas espirituales son de algún precio y nadie daría algo por ellos, sino habida consideración a lo espiritual que llevan unido; luego, por razón de ellos nada puede exigirse.

Cayetano da una regla: que la cosa compuesta de temporal y espiritual, si lo temporal es lo principal, puede venderse sin escrúpulo, como es manifiesto del cáliz y del patrimonio al cual va anejo el derecho de patronato; mas, si al contrario lo espiritual es lo principal, no puede venderse aquella cosa, aun por razón de lo temporal en ella contenido; y como en la administración de las cosas espirituales lo principal no es el trabajo, no pueden venderse los actos.

Y así comúnmente lo enseñan los sumistas.

Pero yo no se por qué lo temporal unido a lo espiritual no puede venderse, sea más, sea menos principal, ni se da de esto razón alguna, al menos, dentro del derecho divino, pues que, siendo temporal, no prohibe que se venda el derecho divino.

Y así, mejor es decir, como ya se ha visto, que aquellos actos y trabajos no son temporales, ni más ni menos principalmente, sino puramente espirituales como entendemos lo espiritual en el caso.

Y baste esto como solución al primer argumento.

Al segundo contesta Cayetano, que aun cuando sea así, como se ha dicho, que no es lícito arrendar la actividad necesaria en la administración de las cosas espirituales, no obstante, por razón de las circunstancias y accidentes que acompañan a la misma administración, es lícito recibir algo y pactar de ello, y así, los Presbíteros pueden pactar de la pensión, pues allí hay vínculo y obligación de la libertad y otros gravámenes a los que no se está obligado, y por razón de ellos se puede hacer pacto. Y así se entiende el cap. *Significatum.* Esto se afirma así probable y racionalmente, por más que no carezca de dificultad, pues, si esto es verdad, siempre podrá un ministro contratarse con obligación de oir confesiones y de predicar, un solo día o muchos, porque también hay vínculo y pérdida de libertad, a lo que no se está obligado.

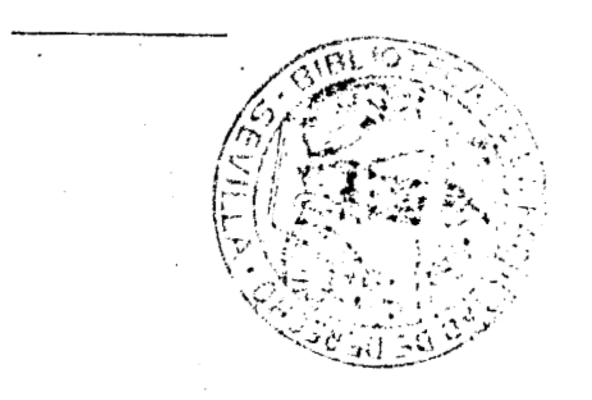
Mas, de esto hablaré más abajo.

La contestación al tercer argumento es mafiesta por lo dicho. De los cantores no se pide en la Iglesia algo espiritual, sino más bien temporal, que es la música y la ame-

nidad en las voces; y lo mismo se dice del organista; y así, a esos les será lícito alquilar su actividad.

Lo cual es manifiesto también, porque es indiferente que sean los cantores clérigos o legos; por donde consta que no se vende aquí algo espiritual ni se compra.

El Panormitano, en el cap. *Suam* (de Simonía), se aparta de la primera opinión que había defendido en el capítulo *Significatum* y reprende al señor Andrés, que dice que no es lícito recibir algo por lo espiritual, pero sí por el trabajo.



APÉNDICE

DE LA

Relección de la Simonía.

El recentísimo código del Derecho Canónico publicado ya en estas fechas, pero todavía no vigente, que ha suplantado completamente al antiguo derecho, se expresa así, hablando de la simonía.

Canon 727, párr. 1.°

La intencionada voluntad de comprar o vender por precio temporal una cosa intrínsecamente espiritual, por ejemplo, los sacramentos, la jurisdicción eclesiástica, la consagración, las indulgencias, etc,, o una cosa temporal de tal manera unida a la espiritual que aquélla sin ésta no pueda ser, por ejemplo, un beneficio eclesiástico, etc., o que la cosa espiritual sea objeto, aunque parcial, del contrato, como la consagración en la venta de un cáliz consagrado, es simonía de derecho divino,

Párr. 2

Pero dar cosas temporales unidas a espirituales por temporales unidas a espirituales, o cosas espirituales por espirituales, o también temporales por temporales, si esto

por el peligro de irreverencia hacia las cosas espirituales es prohibido por la Iglesia, es simonía de derecho eclesiástico.

Can. 728.

Cuando de la simonía se trata, compraventa, permuta, etcétera, han de ser ampliamente tomadas por cualquier convenio, aunque no llevado a efecto y aun tácito, es decir, aunque el ánimo simoníaco expresamente no se manifieste, sino que se colija de las circunstancias.

Can. 729.

Quedando firmes las penas establecidas por el derecho contra los simoníacos, el mismo contrato simoníaco y, si la simonía se comete con beneficios, los oficios, las dignidades, la subsiguiente provisión carecen de todo valor, aun cuando la simonía haya sido cometida por tercera persona, aun ignorándolo el proveído, mientras no se haya hecho esto en fraude del mismo proveído o contradiciendo él. Por lo cual:

1.º Antes de cualquier sentencia judicial, la cosa simoníacamente dada y recibida, si es capaz de restitución y no obsta la reverencia debida a la cosa espiritual, debe ser restituída, y el beneficio, oficio, dignidad, renunciados.

2.º El proveído simoníacamente no hace suyos los frutos; que si los percibió de buena fe, se permite a la prudencia del juez o del Ordinario condonarle los frutos en todo o en parte.

Can. 730.

No hay simonía cuando se da lo temporal por cosa espiritual, pero con ocasión de ella por justo título reconocido por los sagrados cánones o por la legítima cos-

tumbre; además, cuando se da una cosa temporal por otra temporal, que como en sujeto tiene anejo algo espiritual, v. gr., un cáliz consagrado, mientras no se aumente el precio por causa de la cosa espiritual aneja.

En presencia de estos cánones, ya no queda en la cuestión de la simonía duda alguna sino en lo relativo a los huecos que el nuevo derecho llena con el antiguo.

¿Cuáles son las penas que el antiguo derecho estatuye contra los simoníacos?

La simonía mental, la puramente convencional y la mixta son pecado grave, pero no llevan pena alguna.

En cambio, están sujetos a excomunión *latae sententiae* reservada *simpliciter* al Romano Pontífice los siguientes:

a) Los reos de simonía real en cualesquiera beneficios y sus cómplices.

b) Los reos de simonia confidencial en cualesquiera beneficios de cualquier dignidad que sean.

c) Los reos de simonía real por ingreso en religión.

d) Todos los que hacen negocio con las indulgencias y otras cosas espirituales.

(Const. *Apostolicae Sedis*, párr, II, ns. 8, 9, 10 y 11.)

En el antiguo derecho y en el nuevo, el beneficio conferido simoníacamente es reservado al Papa.

Los frutos restituidos por invalidez simoníaca se aplican a la Cámara Apostólica.

Ambos cómplices, supuesta sentencia declaratoria del crimen, son hechos inhábiles perpetuamente para oficios y beneficios eclesiásticos, y aparte de esto, los reos de simonía confidencial son privados, supuesta sentencia declaratoria del crimen, de cualesquiera beneficios y pensiones eclesiásticas obtenidas antes canónicamente. (C. 8

de Pactis; c. 6, 11 y 13 *de Simonía;* Const. S. Pii V *Cum primum*, 1 April 1566.)

Falta por aclarar unos conceptos:

Simonía mental es la que se comete cuando uno da a otro una cosa espiritual *con intención* de que se la retribuya temporalmente, o cuando uno ofrece algo temporal con la esperanza de recibir una cosa espiritual, aun cuando en ninguno de estos casos haya pacto alguno ni expreso ni tácito

Simonía convencional es un convenio externo, expreso o tácito, de dar o recibir algo espiritual por algo temporal y viceversa. Será *puramente convencional*, si no se ha ejecutado el convenio por ninguna de las partes; *mixta*, si una parte dió ya la cosa prometida; *real*, si por ambas partes se ha llevado a cabo el convenio, al menos incoativamente, es decir, cuando por una cosa espiritual recibida se ha dado ya en parte o totalmente la cosa temporal prometida.

Simonía confidencial es la que se comete cuando uno renuncia en favor de otro un beneficio con la condición expresa o tácita de que el otro, por obligación, le devolverá nuevamente el mismo beneficio o le pagará sus frutos a él o a otro dentro de cierto espacio de tiempo.

(Const. Pii IV *Romanum Pontificem*, 17 Oct. 1564, et S. Pii V *Intolerabilis*, 14 Nov. 1569.)

Lo otro que falta por aclarar es:

Excomunión *latae sententiae* es la excomunión en que se incurre por el mismo hecho o por la sola perpetración del crimen, sin esperar la sentencia *condenatoria* del juez. A veces, no obstante, se requiere para incurrir en ella sentencia *declaratoria del crimen*.

Las excomuniones *simpliciter* reservadas, son aquellas cuya absolución se obtiene frecuentemente por potestad delegada a otro por el que las reservó.



RELECCIÓN

DEL

ARTE MÁGICO

Non declinetis ad Magos nec ab ariolis aliquid sciscitemini. (Lev., c. 19, v. 31.)

«No os desviéis hacia los magos ni inquiráis cosa alguna de los adivinos. (Levítico, cap. 19, v. 31.)

Porque al principio del libro segundo de las sentencias, que hacia el fin de este año interpretamos, se trata de la naturaleza y de la potestad de los ángeles, lo mismo buenos que malos, y la potestad de los ángeles malos se ejerce entre los mortales, como se cree, principalmente por los magos, por eso acordé tener esta relección de la magia.

Dos partes tendrá esta cuestión: en la primera, trataremos de la potestad y facultad mágica, en la segunda, de la licencia e iniquidad del Arte Mágico, es decir, cuándo y cuánto sea lícito o no lo sea usar de las artes mágicas.

Para proceder, como de costumbre, en forma escolástica, sea la primera cuestión:

¿Hay magia?

Es decir: ¿hay entre los mortales un arte o alguna facultad para hacer aquellas obras admirables que de los

magos se escriben o en torno de ellos se vocean; o, por el contrario, todas aquellas cosas son vanas o aderezadas por impostores y brujos y creídas falsamente por la ligereza y vaciedad del vulgo, como algunos creen?

Y parece que todo aquello es vano y fabuloso.

Primeramente, porque si queremos dar fe a las cosas que de los magos se cuentan, con el mismo trabajo creeremos lo que de *Circe* y de *Medea* y de otros famosísimos magos nos han dicho; lo mismo que aquello que no sólo los poetas, sino también Varrón cuenta, que los compañeros de Diomedes fueron convertidos en aves, los cuales mucho tiempo después volaban en torno del templo de Diomedes; que a los compañeros de Ulises mudó en bestias Circe, y que los arcades, al atravesar cierto estanque, eran convertidos en lobos. Y también lo que otros escriben de Medea, que a su yerno Jasón hízole de viejo joven, y que voló por los aires sobre dragones uncidos.

Creeremos también en la mesa del Sol, la cual para ver Apolonio, según testimonio de San Jerónimo, vino a Etiopía; en la cual mesa se ponían diariamente banquetes sin intervención humana, y otras cosas parecidas.

Y si todo esto lo tenemos por fábulas, no hay razón para creer y recibir otras cosas que de los magos se nos cuentan, no más probables que éstas y no menos absurdas. ¿Pues, qué mayor razón hay para creer en las obras de Zoroastro y de otros que en las de Circe o de Medea?

Y no es bastante alegar la autoridad de la fama o de la antigüedad; pues, muchas cosas semejantes han sido creídas, y sin embargo, han sido tenidas por vanas y falsas por los varones más sabios; como del ave fénix nominalmente lo dice Herodoto, de la cual se celebra este hermoso milagro, que nunca vió a mortal alguno más que en pintura.

Y se confirma. Pues, si de los milagros que vulgarmente se narran, poquísimos llegan a comprobarse; mucho más creíble es que todas las cosas que de los Magos se alardea sean patrañas y engaños. Y yo nunca tropecé con hombre serio que viese algo mágico o afirmase que lo tenía por averiguado.

Segundo. No alcanzó menor fama y opinión la Alquimia, que se empeña en buscar y promete montes de oro, de cuya vanidad, no obstante, e ineficaz empeño, no hay nadie tan obtuso que dude. Y así, no parece que mayor fe se haya de dar a los magos que a los alquimistas, que prometen las riquezas que no dan, como dice Juan XXII. (Extrav. *Spondent.)*

Tercero. Los magos prometen la adivinación de las cosas futuras, la cual, sin embargo, ni pueden tener ni dar, como es cierto y luego se discutirá; de otra suerte fueran dioses: *Anunciadnos lo que ha de venir en lo futuro, y os diremos que sois dioses.* (Esa., 41). Luego, por igual razón es de creer que los magos prometen otras cosas que no pueden cumplir.

En cuanto a esta cuestión, no faltan varones doctos que condenen toda la magia, no como supersticiosa, sino como falsa y vana e impostora, y afirmen que es de ningún uso y eficacia, entre los cuales esta Plinio en muchos lugares, pero especialmente en el libro 3, cap. I, y ciertamente, apoyado en poderoso argumento; pues, muchos varones o grandes poderosos, a pesar de haberse dedicado con gran afición a los estudios mágicos, ninguna facultad o eficacia sobre los demás hombres han conseguido. Entre estos hombres estuvo el Emperador Nerón, el cual con mucho empeño y con grandes recursos fomentó y fa-

voreció este arte; y a él no le faltaron ni riquezas ni fuerzas ni ingenio para aprender, y a él había venido Mitridates, rey de los armenios, llevando consigo los magos e iniciándole en las mañas y ceremonias mágicas, y sin embargo, habiéndole dado a él Nerón un reino no pudo recibir de éleste arte, el cual por fin abandonó por vano, nulo e inestable.

Lo mismo se lee de Juliano Apóstata.

Y no es creíble que hombres de menor poder y fortuna hayan podido conseguir lo que tan poderosos varones no pudieron lograr.

Pues, si las facultades y fuerzas de la magia son naturales, no puede traerse razón alguna probable porqué Nerón y Juliano no pudieron conseguirlas, cuando tanto las estimaban y que las hubiesen comprado a cualquier precio. Y si los magos abusan del poder y virtud de los demonios, no sé por qué los demonios, enemigos del linaje humano, se negaron a dar su apoyo a los mayores enemigos de la religión, mediante los cuales tanto podían dañar, cuando a los ínfimos enemigos tan fácilmente se dice que se lo dieron.

Mas, como esta sentencia dice algo, pero no lo dice todo, sea la primera proposición:

De aquellas cosas y milagros que de los magos se cuentan, la mayor parte son falsos y artificiosos y creídos por la ligereza humana.

Se prueba en primer lugar, porque poquísimas cosas del recuerdo de todos los hombres (1) se refieren en la his-

(1) Es decir, cuya veracidad reciba sanción por el consentimiento universal; y nada se recuerda de esto, relativo a la Magia, que puedan consignar en las historias personas fidedignas.

toria por personas fidedignas, como puede verse en los nobilísimos historiadores Diodoro, Herodoto, Pompeyo, Livio, Plutarco, Valerio, los cuales, si algo hubiesen tenido por cierto de esas cosas maravillosas, indudablemente no hubiesen olvidado narrarlo en su historia.

En segundo lugar se prueba, porque es extraño que, quedando siempre huellas de las otras artes, como estatuas o imágenes de notables escultores o pintores, insignes edificios de esclarecidos arquitectos, etc., sólo del arte mágico no haya quedado imagen alguna ni anillo ni prenda ni vestigio, que dícese fabricaban los magos diariamente. Prometen ciertamente los magos milagros y portentos, pero, paren los montes y nace un ridículo ratón.

Segunda proposición:

No todas las obras de los magos son vanas y fingidas.

Esta conclusión se prueba manifiestamente por la autoridad de la Escritura, como consta de los magos de Faraón, que convirtieron sus varas en dragones (Exod., 7) y de la pitonisa que hizo aparecer a Samuel (I Reg., 28).

Además. Se prohibe la magia por el Derecho divino, como es claro por el tema de la presente relección. Y en el cap. 20 del Levítico se pena con pena de muerte al que se ladease hacia magos o adivinos. Y en el Derecho civil la pena es también capital, como se lee en el cap. *De Maleficiis*, leyes *Nemo, Nullus* y *Culpa*. También en el Derecho canónico se prohibe la magia. Ahora bien; no se prohibiría tan severamente, si el arte fuera sólo ocioso y vano, y no eficaz y pernicioso.

Otra razón. Se lee en el Salmo 57: *El furor de ellos es*

semejante al de la serpiente; como el del áspid sordo y que tapa sus orejas, que no oirá la voz de encantadores, ni del hechicero que encanta diestramente. De lo cual se deduce que la encantación tiene alguna eficacia.

Otro argumento. En el cap. 24 de San Mateo se lee: *Se levantarán pseudocristos y pseudoprofetas y darán signos y prodigios*, y no por otra gracia o arte que por la mágica. Luego.

Y aun cuando no evoquemos y recibamos sin elección toda historia y todo rumor del vulgo, fuera, no obstante, de intemperantes y de imprudentes empeñarse en negar algunas obras maravillosas de la magia, que dejaron escritas varones graves, como Cicerón en muchos lugares y en el libro *De Divinatione*, como Livio y Valerio y otros nobles autores; y, como dice Aristóteles, lo que alcanzó fama no es del todo falso.

Y Porfirio dice que de tal manera es manifiesto el artificio de los magos y que hacen ciertas obras sobre la condición de los mortales, que no necesita de prueba.

Y, aunque otra cosa no hubiera, es bastante lo que de nuestras brujas diariamente se halla como cierto.

Los argumentos contrarios sólo sirven para confirmar la proposición primera.

A lo de los compañeros de Diomedes y de Ulises responde el Agustino (*De Civit. Dei*, 18) que aquellas transformaciones de que habla Varrón no son verdaderas, sino aparentes, por medio de una impostura y mudada por alguna especie la fantasía del hombre, como dice Santo Tomás (*De Potentia,* q. 6, art. 5, ad 6).

Mas de esta solución se origina otra cuestión:

Si toda la fuerza de la magia versa acerca de

la ilusión de los setidos y de la imaginación; de tal suerte, que en la realidad no se produzca efecto alguno y no sean verdaderas y naturales las cosas que son hechas por los magos, sino sólo impostura e ilusión de los ojos y de los sentidos, como dice San Agustín de los compañeros de Diomedes y de Ulises.

Parece que todas las obras de los Magos son así. Pues, de la obra de los magos que hicieron serpientes, es opinión en la *Glosa* de Rabano (Exod., 9) que no hubo verdadera conversión de las varas en serpientes, sino solo por alguna engañosa ilusión. Y lo mismo dice, como probable, Agustín a Simpliciano de la evocación de Samuel, que no fué verdadera sino algún fantasma e ilusión imaginaria del diablo hecha con maquinaciones. Luego, lo mismo puede juzgarse de todas las otras obras de los magos, si de lo que en la Escritura se refiere así se piensa y se cree.

Se arguye también vehementemente del cap. *Episcopi* (26, q. 5) donde se cuenta que ciertas mujeres criminales seducidas por ilusiones y fantasmas de los demonios creen que ellas cabalgan sobre ciertas bestias durante las horas nocturnas con Diana o con Herodías o con una innumerable multitud de mujeres; y sigue el citado capítulo, que los sacerdotes deben predicar con toda insistencia al pueblo de Dios por las Iglesias a ellos confiadas, que conozcan que todas estas cosas son falsas y que no por el divino sino por el maligno espíritu tales fantasmas son introducidos en las mentes de los fieles.

Del cual capítulo parece resuelto, que si aquellas cosas que hacen o padecen esas mujeres hechiceras que llamamos nosotros brujas y los latinos llaman *lamias* o *striges*, son fantásticas y por la ilusión de los sentidos, no hay

razón porque no digamos lo mismo de las otras obras de los magos.

Tercera razón: Por la historia parece que se prueba lo mismo. Pues, refiere Celio Rodogino, que un cierto Pasetes, entre los seguidores de la vanidad mágica, acostumbró al principio de la noche poner repentinamente delante de los hombres que habían de sentarse a la mesa un banquete henchido, e inmediatamente que se les habían antojado los manjares a los comensales, se desvanecía todo de tal manera que ya nada se pudiera contemplar. Y cosa parecida se cuenta vulgarmente de aquel Inaco, Marqués de Santillana; y no hay duda que aquellos banquetes no eran verdaderos aparatos, sino solo engaños de los ojos e ilusiones.

Se confirma además, por aquello que llama el vulgo *Bienes del trasgo;* pues nunca da verdadero tesoro sino que entretanto con apariencias de oro deja carbones.

Confírmase, en segundo lugar, del mismo nombre de Magos, pues todos son llamados prestidigitadores.

En cuanto a esta cuestión, sea la primera y única proposición:

De aquellas cosas que se hacen por los Magos, aun cuando muchas se hagan solamente por ilusión y engaño de los sentidos, algunas, no obstante, son reales y existentes.

La primera parte queda probada suficientemente.

La segunda parte se prueba así: En primer lugar por la autoridad de San Agustín, 3, de *Trinit.*, caps. 7 y 8, y en el lib. 83 *quaestionum*, q. 79, donde expresamente afirma que los magos de Faraón convirtieron varas verda-

deras en verdaderas serpientes. Lo cual se prueba porque la Escritura con el mismo vocablo nombra la vara de los Magos y la vara de Aarón, la cual consta que fué de verdad convertida en serpiente. Y es claro por la historia, la cual después que narró que Aarón convirtió la vara en serpiente, añade, que los hechiceros hicieron cosa parecida y arrojaron uno por uno sus varas, que se convirtieron en dragones. Y así lo define Santo Tomás (*de Potentia*, q. 6, art. 5, ad 8), aunque Rauclino (de verbo *Mirifico*) sienta lo contrario. Y expresamente lo sostuvo Origenes (hom. 13) con San Agustín, comentando a San Marcos.

También parece que se prueba por aquello del Salmo 57: *Como de áspid sorda*, etc. Del cual lugar se desprende que los encantadores hacen verdaderas serpientes y tienen poder cerca de ellas.

Dice Santo Tomás (*de Poenitentia*, q. 6, art. 10) que alguna vez en los encantamientos se oyen las voces de los magos por todos los circunstantes, lo que no puede hacerse por impostura y por sola alteración de la imaginación, porque tal alteración (Santo Tomás, lib. *Contra gentes*, c. 104, y es la verdad), no se hace en los que tienen íntegros y desatados los sentidos exteriores, sino en los durmientes o en los que padecen rapto o éxtasis, como enseña la experiencia. Y así, como aquellas cosas que hacen los magos sean vistas y oídas alguna vez, estando libres los sentidos exteriores, es señal que son hechas de verdad y no solo aparentemente.

Y se confirma, porque los peripatéticos que niegan que hagan los Magos alguna cosa que exceda la facultad de las causas naturales, como diremos abajo, no obstante, no se atreven a negar que hagan los magos verdaderas maravillas, lo cual mucho interesaría para afianzar su

opinión; pero son convencidos por la historia y por la experiencia de las cosas.

Mas, de los argumentos hechos en contra, de los compañeros de Ulises y de la evocación de Samuel, etc., hablaremos más abajo, donde veréis qué se opina de ellos.

La tercera cuestión, que es consecuencia de la anterior, es:

Si las obras maravillosas de los magos son todas obras naturales, es decir, procedentes de causas puramente naturales e independientes de las substancias separadas.

Parece que todas estas obras pueden ser naturales. No es suficiente argumento para probar que no son naturales, el que sean desacostumbradas y fuera del curso ordinario de la naturaleza. Como si se fabricase verdadero oro por la alquimia ciertamente se haría algo desacostumbrado y tal vez no hecho hasta ahora, y, sin embargo, nadie negaría que es obra de la naturaleza. Y así, parece de rudo e imperito ingenio condenar inmediatamente una obra desacostumbrada, aunque admirable, y referirla al poder de los demonios.

Además, que los magos obran usando de ciertas cosas naturales y materiales.

Por fin. Por determinada posición y agrupación de los astros fabrican esos sus imágenes y sus anillos, no de incierta materia, sino de cierta, y observando los puntos y movimientos de los astros: lo cual todo en vano harían y usarían, si se esperasen los efectos de la virtud de substancia separada y no de causas naturales. Luego, parece que se debe afirmar que las obras de los magos son naturales.

A esta cuestión contesta Hermes Trimegisto, como refiere San Agustín (8 *de Civitate Dei)*, que todas las obras de los magos son hechas por virtud natural y principalmente por la virtud celeste, y no es menester por las obras tomar argumento de la substancia separada (1).

Y tal es el parecer común de los peripatéticos.

Y así Alejandro (lib. *de Magis)* defiende y confirma esta opinión con muchas palabras. Para probar la cual, dos fundamentos pone por delante. Es el primero que la virtud celeste, aunque no formalmente, pero sí virtual y eminentemente es la virtud de todos los elementos y tiene la eficacia de todos ellos; el otro es, que muchas cosas pueden hacerse por el concurso de muchas causas naturales, mas no por la acción de una sola, como manifiestamente consta.

De los cuales fundamentos deduce que no hay obstáculo alguno para que creamos que en la imagen o en la estatua o el anillo astrológico fabricados y compuestos bajo determinada influencia y posición de las estrellas, haya germen y eficacia para algunos efectos, a los cuales es menester que concurran muchedumbre de causas inferiores. Y también que, puestos pocos y determinados gérmenes y causas naturales en cierta situación y bajo el concurso de las estrellas y de los astros, se siga de repente una obra, que de otra suerte exigiría grande espacio de tiempo y concurso de muchas cosas inferiores. Por ejemplo. Si el Mago, usando de alguna imagen o anillo, convirtiese rápidamente la plata en oro o hiciese de una vara una serpiente, como hicieron los magos de Faraón, no hay por qué negar que la obra es seguramente

(1) No es menester que por la condición de este género de obras hayamos de admitir sustancias separadas.

natural. Pues, si algunas causas naturales pueden convertir cualquier materia en oro o serpiente, ciertamente no es inopinable que la influencia celeste, aplicada oportunamente, supla la vez de todas las otras causas.

Y añade Alejandro, que más maravilloso fuera si la substancia separada pudiese influir en tales efectos, no teniendo proporción para ellos, no más que el fuego para el agua.

Los peripatéticos y sus defensores añaden historias en confirmación de sus teorías. Damis, según cuenta Cecilio, escribe a Jarcha, Príncipe de los Indios, que fabricó siete anillos y los signó con siete nombres de estrellas, los cuales anillos recibió de él Apolonio de Triana en don, y por virtud de ellos ocurrió que Apolonio volvió a sacar el brillo de la juventud y lo conservó aun después de los cien años, llevando cada día uno de los anillos según los nombres de los días y de los planetas.

En tercer lugar, ni piensan totalmente absurdo creer de Platón el anillo aquél de Gyges, del cual Cicerón *in Officis* y Gregorio Nocianceno *in Monodia* aseguran que fué natural y esclarecida obra del artificio de los Magos; el cual, como lo llevase Gyges, cuando quería no ser visto, se lo ponía en el dedo públicamente. Por la cual razón, habiendo penetrado en el Palacio Real de los Lydos, cogió al Rey y se constituyó rey.

Cuarto: En favor de esta opinión hace también, que los filósofos no rechazan las imágenes que llaman astronómicas, las que aplican a la curación de las enfermedades; de ellos fué un tal Marsilio Ficino que, entre los me-

dicamentos naturales pone las imágenes astronómicas, y vemos que vulgarmente se llevan anillos de hierro fabricados en cierta posición de las estrellas, los cuales se cree que curan ciertas enfermedades.

Vicleff (de *Statuto innocentiae*, cap. 4), como refiere el Waldense (lib. de *Sacramentalibus*), dice que Adán tuvo conocimiento para nombrar según las propiedades naturales las naturalezas sujetas a él, bajo los cuales nombres obedeciesen naturalmente al hombre, y a éste se reservan las reliquias de la potestad de la inocencia en las voces del exorcista y del encantador natural, y para esto creo yo, dice, que las voces hebreas tienen mayor eficacia.

Mas, para la determinación de la cuestión sea la primera proposición.

Alguna magia puede llamarse natural y sin comercio y concurso de substancia alguna espiritual.

Para la prueba de la conclusión y de su declaración es de notar que el nombre de magia no importa de suyo arte o facultad fuera o sobre toda virtud y eficacia de las causas naturales.

Es manifiesto esto, porque si esto fuera de razón y significación de la magia, no habría lugar a duda o disputa si los efectos u obras de los magos pueden ser por solas las causas naturales; la cual cuestión, no obstante, fué muy agitada durante largo tiempo por los filósofos y todavía es ella controvertible.

Mas, parece que el nombre magia fué desde un principio tomado por arte y facultad de hacer y realizar obras ocultas y admirables, no soló fuera del curso acostum-

brado de las cosas, sino por encima de la opinión y capacidad de los hombres.

Supuesto esto, pruébase en primer lugar la conclusión: Pues, sin duda hay en las cosas naturales virtudes admirables que pocos hombres pueden conocer, comoquiera que ni por los sentidos pueden ser apreciadas ni pueden ser investigadas por razón alguna. El arte, pues, y la facultad de estas cosas y virtudes con razón puede llamarse magia, porque es efectiva y operativa de estas obras y efectos, la razón de los cuales no puede ser por la mente comprendido o entendido. Y así, si el uso del magnetismo fuese desconocido del vulgo, y alguien lo mostrase ahora por primera vez, fuera juzgado y tenido vulgarmente por mago, pues fuera actor y factor de una obra admirable e increíble. Por eso, San Agustín (21 *de Civit.* cap. 4) refiere como milagro, que él vió un anillo de hierro pendiente de un imán, el cual anillo, a su vez, atrajo otro anillo, y este segundo otro tercero, y así hasta cierto número, de tal modo que se formaba una como cadena. Y además escribe, que otra cosa admirable aprendió de su coobispo Severo, a saber, que giraba con muy rápido movimiento una varilla de hierro sobre una lámina de plata, moviendo por debajo un imán; de lo cual ya ahora nadie se admiraría, estando muy divulgada la virtud y eficacia del imán. Pero es más admirable lo que el mismo afirma, que el imán no coge al hierro si junto a él se coloca un diamante, y si lo ha cogido, lo suelta.

Y así, no parece que la magia natural es otra cosa sino cierta parte de la filosofía más secreta y recóndita, la cual cuando se hace manifiesta y comienza a vulgarizarse, no sólo para los filósofos sino también para el vulgo dejará de parecer y llamarse maga, sino que será contada entre las otras artes.

Lo mismo puede decirse de la Alquimia, que, si es arte, lo que yo no creo, puede decirse magia, comoquiera que es un secreto y misterio para doctísimos y peritísimos filósofos desconocido.

Pruébase en segundo lugar la conclusión: Porque no se puede dudar (en lo cual siente rectamente Alejandro), que algo insigne y singular y fuera del curso ordinario de la naturaleza o de las cosas puede ocurrir, según una cierta posición y orden de los astros, con el concurso de pocas causas naturales; la cual obra no puede ser realizada por ningunas causas inferiores.

El que, pues, poseyese este arte y facultad, o heredada de los mayores o hallada por casualidad o por experiencias, o revelada por una substancia separada, con razón podría ser llamado mago.

Además, que los mayores filósofos fueron aficionados magos, como Demócrito, Pitágoras, Empédocles, Platón y, entre los nuestros, Alberto.

Se confirma, en tercer lugar, porque en algunas cosas naturales se hallan efectos admirables y muy semejantes a las obras mágicas, como es aquello que Aristóteles refiere (lib. de *Mirabilibus)* de la piedra molar que se halla en el Tigris, que quien la llevare no será molestado por las fieras.

Y lo de la hierba *carisia* que se halla en el monte Egero, que la mujer que la lleve atraerá a los hombres a su amor.

Y lo que del dictamo dicen autores muy conocidos, que cuando la comen en Creta las cabras, defecan saetas.

Y otras cosas parecidas que no se han sabido por los magos, sino por monumentos doctísimos de los filósofos.

Así, pues, cuando veamos algo desconocido y estupendo, no ha de ser precipitadamente condenado por supersticioso; como lo que todos afirman de la hierba *el pito*, que abre todas las cerraduras, aun las de hierro; como lo que escribe Plinio (lib. 7), que la saliva del hombre en ayunas es perniciosa para las serpientes. ¿Y quién no dirá que es mágico lo que San Agustín dice, que en el Epiro hay una fuente en la cual se apagan los haces que arden y se encienden los apagados?

No, pues, inmediatamente que vemos algo ignorado o estupendo ha de ser protestado y condenado como supersticioso, según ya veremos.

Segunda proposición:

Aparte de esta magia natural no se puede dudar que hay otra arte mágica que no se apoya en fuerzas y causas naturales, sino en alguna potestad y virtud inmaterial y separada, y usa de ella.

Esta conclusión se prueba por Santo Tomás (lib. 3, *contra Gentes*, cap. 104). Primero: porque algunos efectos de las artes mágicas se refieren y ciertamente se ha hallado que no pueden referirse sino a causa y naturaleza intelectual; luego, no universalmente todos los efectos de las artes mágicas pueden referirse a causas naturales y a los cuerpos celestes.

Se prueba el antecedente, porque los magos dan respuestas de cosas ocultas, como de hurtos y de tesoros. Además, que algunos por arte mágico han conseguido la ciencia de las cosas y las artes liberales y otras cosas parecidas, que como ciertas se refieren de los magos. Además, que se ven estatuas de magos que hablan y responden a preguntas de diversas cuestiones.

Estas y otras cosas parecidas, aunque raras, es manifiesto que no pueden proceder sino de un entendimiento.

En segundo lugar argumenta Santo Tomás así: O las estatuas de los magos son animadas o no lo son. Si lo primero, digo que no puede ser, pues el principio de la vida es para todos los vivientes la forma substancial, pues vivir es ser para los vivientes (2 *de Anima*); pero las estatuas no reciben forma alguna substancial por artificio mágico, porque no pierden la forma substancial que tenían antes, pues el oro queda oro y la plata plata; luego, no es posible que estas estatuas reciban alguna forma substancial, que sea principio de la vida. Además, que no hay vida sin sentido, y las estatuas mágicas no son sensibles, pues, el primero de los sentidos es el tacto, que no se halla sino en órgano templado, la cual temperatura no se halla ni en la piedra ni en el metal de que se hace la estatua; no es, pues, posible que estas estatuas tengan principio de vida.

Si lo segundo, es decir, si no viven, digo, que tampoco es esto, porque las cosas inanimadas no se mueven (7 *Physicor.)*; pero los magos, según se refiere, hacen que se muevan las estatuas, sin impulso de nadie; luego, es necesario decir que aquel movimiento lo tienen de algún motor extrínseco o vivo, no de una virtud celeste o de alguna virtud natural.

Tercer argumento: Todas las cosas que son hechas por virtud de los cuerpos celestes son formas naturales de las cosas materiales; y así, lo que a ninguna cosa es natural no puede hacerse por virtud de los cuerpos celestes. Ahora bien: cosas así (1) se dice que hacen los magos, como que en presencia de alguno se abran todas las ce-

(1) Es decir: a ninguna cosa es natural.

rraduras, y que alguno se haga invisible y otras cosas parecidas. Luego, no pueden estas cosas atribuirse a virtudes celestes, sino a algún poder separado e invisible.

Cuarto argumento: Porque el efecto natural de la virtud celeste acontece que se halla sin operación de arte. Aun cuando, pues, alguna vez obra alguno artificiosamente para engendrar ranas, serpientes y otras cosas parecidas, sucede, no obstante, que se hacen estas cosas sin artificio alguno. Pero muchas cosas profesan los magos por el arte mágico, que no se hallan por otra virtud natural; luego es menester que estas cosas sean no por la virtud celeste sino por alguna substancia separada. Tal es la doctrina de todos los Platónicos, como Porfirio, Jámblico, Plotino y otros de la misma escuela (1).

Recibido esto como cierto, que las obras de los magos han de ser atribuidas a substancia separada, resta por tratar una cuarta cuestión:

Si el autor y fautor de las obras de los Magos es el demonio malo, o tal vez han de atribuirse a ángeles buenos o al mismo omnipotente Dios.

Y ante todo hay que saber si hay demonios, pues algunos piensan que la vanidad y superstición humanas descubrió los demonios. De esto no puede dudarse en la Religión verdadera, pues toda la Escritura del Viejo y Nuevo Testamento está llena de testimonios de los cuales manifiestamente se deduce la existencia de los demonios.

Y se prueba por la razón. En el cap. 17 del Levítico se prohibe inmolar a los demonios. En el cap. 32 del Deuteronomio, en el cántico de Moisés contra la impiedad e ingratitud del pueblo, se dice que inmolaron a los

(1) La traducción es indudablemente fidelísima; pero no se acaba de ver el mecanismo de esta argumentación.

demonios, no a Dios. Y en el libro 2 de los Paralipómenos, cap. 2, se dice de Jeroboam que constituyó sacerdotes de los altos (1) y de los demonios. Y en Tobías se teje una historia prolija del demonio Asmodeo. Y en los salmos David cita repetidamente a los demonios. Además, en Job, cap. I, se lee: *Habiendo venido los hijos de Dios a la presencia del Señor, acudió entre ellos tambien Satanás.*

Y no es menester citar nada más ni del Nuevo ni de Viejo Testamento en cosa tan manifiesta.

Lo extraño es cómo los saduceos hayan negado que haya algún espíritu, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, cap. 23; y ellos recibian ciertamente la ley y no eran excluidos del concurso del templo y de los sacrificios; y Josefo (2, lib. de *Bello Jud. et Antiquitatum*, 13 y 18) dice de los Saduceos, que guardaban la ley, aunque sin las otras observancias.

Pero, cuanto es cierto en las Escrituras que hay demonios, tanto fué en otro tiempo dudado y controvertido por los filósofos. Los peripatéticos niegan en su mayor parte que haya demonios. Y no se puede dudar, como dice Averroes en su carta *de Resurrectione* que fuera éste el parecer de Aristóteles, el cual ningunas substancias espirituales reconoció aparte de los motores del orbe; lo que creyó haberlo demostrado en su libro *de Coelo* y en el 12 de su Metafísica. Y de los lunáticos, que parecen poseídos de los demonios, dice que son atormentados por el humor melancólico; y Alejandro, entre los peripatéticos a nadie inferior, constantemente defiende esta parte.

La cual opinión habia sido antes de Demócrito, de quien escribe la historia que como ciertos jóvenes disfra-

(1) De las divinidades.

zados en trajes y figura de demonios penetrasen de noche en casa de Demócrito, para atemorizar al hombre, él muy seguro de que no había demonios, dijo: *Dejaos, dejaos de tonterías:* tan seguro estaba de que no había demonios.

Y creen los Peripatéticos que la opinión y persuasión del vulgo de que hay demonios la infundieron los sabios, que inventaron estos fantasmas, según dice Averroes, como medio de atemorizar a los delincuentes y apartarlos de los crímenes, diciéndoles que después de esta vida mortal hay vengadores de los malos, que se llaman demonios.

Y especialmente Simplicio y el mismo Peripatético (lib. *de Anima)* enseñan que Pitágoras fué el primer autor de este invento y ficción.

De este parecer originóse la opinión de que arriba hablamos, que todas las obras de los magos son naturales.

Mas, contra Aristóteles y los Peripatéticos sea la primera proposición relativa a la cuestión principal:

Aun desde el punto de vista de la recta y legítima filosofía, de ningún modo se puede negar que hay demonios.

Esta conclusión fué doctrina de todos los antiguos filósofos, de Empédocles, de Pitágoras, de Sócrates, de Platón. Y así, Platón *(in politia tyranni)* dice, que las ánimas de los impíos son atormentadas por los vengadores; y en el *Symposio* habla claramente de los demonios. Lo mismo hace Jenócrates en el lib. *de Morte.* Pues, de Sócrates no hay duda, el cual profesaba tener a un demonio como autor y preceptor de la filosofía que procuraba sugerir a sus conciudadanos.

Toda la turba de los platónicos sigue esta opinión: Herm. Mercurio, en el *Pimandio;* Próculo, en el *Alcibiades;* Jámblico, en *de Mysteriis Aegiptiorum;* Caladio, en el *Commento Timaei;* Porfirio, en el libro *de Occasionibus;* Plotino, en el libro *de Proprio cujusque,* y Apuleyo, que escribió un libro acerca del demonio de Sócrates.

En esta cuestión no todos los Peripatéticos se atrevieron a seguir a Aristóteles, sino que muchos se apartaron de su parecer. Y así, Porfirio cita en favor de su sentencia al gran Teofrasto; y de la misma opinión fueron Amonio Filopono, Avicena y su compañero Algazel. Y aun el mismo Aristóteles no parece en ocasiones ajeno a este parecer; el cual, en el libro *de Mirabilibus* dice, según refiere Apuleyo, que los demonios y las brujas habitan en el orbe triste.

En favor de esta opinión pocos o ningunos argumentos filosóficos pueden traerse; mas, comoquiera que contra ella tampoco se traigan ningunos, bastar debe para admitirla la fama pública y eterna, robustecida por la autoridad de tan esclarecidos filósofos; pues, el mismo Aristóteles se empeña en demostrar la eternidad del mundo por la memoria de los padres que nos ha llegado hasta nosotros y nos ha quedado; y es doctrina verdadera, que alguna vez se prueba algo por la opinión y persuasión común.

Pruébase en segundo lugar la existencia de los demonios por las obras de los magos, que, como se ha dicho, es necesario referir a alguna substancia separada y, como inmediatamente se probará, no pueden atribuirse ni a Dios ni a los ángeles buenos; luego, es menester atribuirlas a los demonios, y ciertamente, aun omitiendo la

autoridad de la religión y de las escrituras, vehementemente se confirma esta creencia, porque los bárbaros, que no han sido ni persuadidos ni engañados por los filósofos, como pretenden los Peripatéticos, tienen la misma fe y opinión, y no dudan que hay demonios, como esos que hace algunos años han sido descubiertos por los españoles (1), entre los cuales es pública fama que hay demonios y que no rara vez se aparecieron a algunos hombres en aquella región.

Pero, contestan los peripatéticos, objetando, que los demonios, si los hay, no tienen orden alguno ni lugar natural en el orbe. Pues ni se ordenan a las cosas corpóreas ni a las incorpóreas, si las hay, y así son en vano en la naturaleza y, por tanto, no son.

Pero este argumento tal vez prueba bien, que los demonios no están de suyo en el orbe ni son partes o parte física del mundo sino que accidentalmente, es decir, que por la malicia de ellos han sido reducidos de substancias celestes a substancias inferiores e infracelestes, a las que en griego se llama *demonas*, lo cual ignorando los Peripatéticos, no es de maravillar que algunos hombres sabios tropezasen en esta parte.

Supuesto, pues, firmemente este fundamento, volviendo a la cuestión, pregunto si las obras mágicas se han de atribuir a Dios o al ángel bueno, o a esos demonios.

Y parece que puedan y deban atribuirse a Dios, en primer lugar, porque a los magos ninguna otra cosa se les atribuye sino que hacen cosas maravillosas, es decir, sobre las causas naturales, pero mediante gracias que

(1) Los indios americanos.

los teólogos llaman *gratis datas*. Pero, como las gracias procedan de Dios, no parece que haya obstáculo para que se crea que los magos tengan aquella facultad de Dios.

Y no basta decir que las gracias se dan para etectos que exceden toda facultad de la naturaleza creada, aun de los ángeles y de los demonios, por lo cual son de Dios; pues, entre las gracias se cuenta la gracia de lenguas y de curaciones, como es manifiesto por la carta primera de San Pablo a los Corintios, cap. 12; y ambas cosas no exceden la potestad de los ángeles y de los demonios, los cuales ciertamente conocieron todas las lenguas; luego, por ahí no se ve diferencia entre las artes mágicas y las gracias.

Ni basta tampoco responder, que los magos son malos hombres y criminales; mas, al contrario, poseyendo gracias, son varones buenos y piadosos. Pues, en primer lugar, esta distinción es accidental y no es distinción de cosas, sino de sujetos, como dice Santo Tomás (2, 2, q. 172, art. 4, y q. 178, art. 2). Y además, que nada impide que los malos tengan gracias, según se desprende de aquello: *Si tuviere todo la fe, de tal modo que traslade las montañas, mas no tengo caridad, nada soy* (I Cor., 13). Y así se ve, que puede haber también gracia de milagros sin caridad. Y San Jerónimo sobre aquello de San Mateo (cap. 7) *¿Por ventura no profetizamos en tu nombre e hicimos muchos milagros?* dice, que profetizar o hacer milagros o arrojar demonios no es por el mérito del que lo hace. Y San Agustín afirma que ciertos milagros hacen hombres criminales, que no pueden hacerlos los buenos. Y Balaam tenía gracia de profecía *(Núm.*, 21 y 23 y 24) y, sin embargo, era malo y mago (Glossa, sobre *Núm.*, 22, y Orígenes en la homilia 13 sobre *Núm.*) Luego la mali-

cia y la bondad (1) no pueden ser la diferencia entre las artes mágicas y las gracias.

Tampoco vale decir que los magos usan de las artes mágicas para fines malos; y los que poseen gracias no abusen de ellas para malos fines. Pues también esta diferencia es extrínseca y accidental, y que no hay inconveniente en que un mago use de su facultad para buen fin, como para deshacer un maleficio o para dar la salud; y si los que poseen gracias pueden ser malos, como arriba se ha dicho, podrán abusar de ellas. Luego, no se ve por qué la magia no pueda referirse a Dios como a autor, lo mismo que las gracias *gratis* dadas. Y así parece que se deshace el argumento de Santo Tomás (de *Potentia*, quaest. 6, art. 10, y *Contra gentes*, lib. 3, cap. 106), con el cual quiere probar que las obras mágicas no se refieren a Dios ni al espíritu bueno, porque los espíritus buenos no cooperan con los hombres a hacer el mal, el cual se hace frecuentemente por las artes mágicas: digo que el argumento no procede.

Se confirma, en segundo lugar, por aquellos hombres que llaman los españoles curanderos, los cuales, si creemos al vulgo, hacen obras superiores a la facultad natural, y, sin embargo, las más de las veces son perdidos y de pésimas costumbres. No obstante, creemos que tienen de Dios la gracia de curación, que no son tenidos por hechiceros ni son castigados. ¿De dónde, pues, podemos convencernos que si alguien ejerce la magia, que la tenga del demonio y no de Dios?

En tercer lugar, si no agrada del todo atribuir las artes mágicas a Dios, al menos no se ve por qué no pueden atribuirse a los ángeles buenos más bien que a los malos.

---

(1) Del sujeto.

En primer lugar, porque es cierto que tienen no menos poder los ángeles buenos que los malos; por tanto, si se cree que los ángeles malos comunican su potestad a los hombres malos, ¿por qué no se ha de creer que los ángeles buenos comunican la suya a los hombres buenos y piadosos? Y así habrá, al menos, alguna magia piadosa y buena que tenga por patronos a los ángeles buenos.

Cuarto argumento. Si los demonios se ablandan por preces y sacrificios para que obren cosas maravillosas según el deseo de los impíos y sacrílegos, ¿por qué los ángeles buenos no se inclinarán a las preces de los piadosos y de los buenos para hacer en su favor algunas cosas maravillosas?

Quinta razón. Al menos para deshacer maleficios y encantamientos de los hechiceros, ¿por qué no hay que esperar que los ángeles buenos comuniquen su poder y su virtud, comoquiera que es cierto que los ángeles buenos son más propensos a hacer bien que los demonios a hacer mal?; tanto más que algunos magos usan de solas palabras sagradas y de la señal de la cruz, como esas mujerucas que no sé qué cosas hacen con estas señales.

Sexto. Comoquiera que los ángeles buenos pueden comunicar la salud fuera del curso ordinario de la naturaleza, revelar tesoros, dar ciencias y artes humanas, ¿por qué, si alguna vez esto acontece; por qué, digo, ha de atribuirse siempre a los ángeles malos y nunca a los buenos?

Y si dices, que cuando esto se hace por virtud divina o angélica, ya no se dice hecho por arte mágica, sino sólo cuando se hace por concurso de los demonios y por su virtud, entonces te digo que ya toda la cuestión versará en torno del nombre y en vano disputan los doctores por virtud de quién obran los magos.

Mas, para la solución de la cuestión y de la duda, sea la primera conclusión:

Las mismas obras o semejantes se hacen por las artes mágicas y por las gracias gratis dadas.

Se prueba. Pues, a las gracias pertenece arrojar los demonios, quitar las serpientes, dar la salud, hablar lenguas, como es manifiesto (S. Marc., ult., y I Cor., 12); mas todas estas cosas las hacen también los magos. Luego, las mismas obras son comunes a ambas.

Segunda proposición:

Algunas otras hacen los magos que no se hacen por las gracias y viceversa.

Es claro esto: Pues, los magos obran muchos maleficios y beneficios que de ningún modo corresponden a las gracias gratis dadas; al contrario también, entre las gracias está la profecía que de ningún modo tienen los magos, como más abajo se disputará. Por tanto, es manifiesta la conclusión por ambas partes.

Tercera proposición:

Los magos nada obran ni por potestad divina ni por potestad angélica.

Pruébase esto, en primer lugar, porque de lo contrario no fueran las artes mágicas prohibidas universalmente por el derecho divino y por el humano, como se ha mostrado arriba.

Además, si los magos usasen de la potestad divina o de la angélica, la magia no sería arte, sino gracia y don; pues, ni Dios ni los ángeles buenos son atraídos a las obras de los hombres por arte o ciencia, sino por piedad o por la propia bondad de Dios y de los ángeles, y por gracia.

Tercero. Ciertamente es válido el argumento traído de Santo Tomás: pues, supuesto que los malos puedan

alguna vez hacer milagros, no tienen este poder habitualmente ni se dice que tienen gracia; aun cuando alguna vez hagan estos hombres cosas maravillosas por reverencia del nombre de Cristo *(Math.*, 7) o para amplificación de la religión y de la fe, quitada esta necesidad u oportunidad, no queda ya en los malos facultad para tales obras; los magos, en cambio, obran por hábito cuando quieren, y además que obran muchas veces perniciosamente y con gran daño de los hombres; y así, es manifiesto que no tienen su poder ni de Dios ni de los ángeles buenos.

Cuarto. Porque, como dice Santo Tomás *(contra Gentes*, ubi supra), en las operaciones de las artes mágicas hay gran incongruidad y disonancia de las cosas, que de ningún modo puede atribuirse al espíritu bueno; pues requieren estas artes, como dicen los magos, a un hombre no mancillado por actos venéreos, cuando, no obstante, repetidamente son utilizadas en cuestiones amatorias para conciliar ilícitos concubinatos.

Quinto. Aun cuando los magos parece que tienen la ciencia de las cosas ocultas, no obstante nunca o raramente se extiende su conocimiento a artes o ciencias determinadas, sino que consiste en ciertas cosas mínimas, como en el descubrimiento de lo futuro, en la aprensión de los ladrones; de lo cual se deduce, que los espíritus en que se apoyan los magos o son ignorantes o envidiosos, porque o no pueden o no quieren comunicar a los suyos sino estas cosas mínimas e inútiles, y por tanto, no son los buenos espíritus.

Sexto. Es cierto que los espíritus buenos no gozan en los engaños y mentiras ni usan de ellos; los magos, en cambio, frecuentemente juegan con los hombres y los engañan; más, usan en sus obras y encantamientos no

sólo de mentiras, sino de ciertas imposibles imprecaciones, pues conminan cosas imposibles como que harán bajar las estrellas, que detendrán el cielo y el sol y los harán retroceder, como narra Porfirio en la carta a Anebunte, y otras cosas vanas se hallan entre las artes mágicas, que manifiestamente convencen que no son de Dios ni de los ángeles buenos.

Cuarta conclusión:

Los magos en sus operaciones usan alguna vez solamente de la facultad natural.

Pruébase esta proposición, porque, como arriba se ha dicho, hay alguna magia natural para obrar cosas maravillosas, y, principalmente, usan los magos de hierbas desconocidas del vulgo, que encierran inmediatos y eficaces remedios contra enfermedades, y tienen otros efectos admirables, como del corazoncillo cesio (1) se cuenta y de la hierba calicia, con las cuales refiere Plinio que se congela el agua (lib. 24, cap. 17); pues, de éstas nació la magia como dice Plinio (3 lib., cap. I). También de la menaide, con cuyo jugo se curan repentinamente las mordeduras de las serpientes. Y otras varias y multijugas hierbas trae Plinio de que usan los magos para arrojar enfermedades o para comunicarlas; las cuales hierbas, siendo descoonocidas por los demás y de rapidisimo efecto, son tenidas por milagrosas por todos.

Los magos pudieron conocer las virtudes de estas hierbas por tradición recibida de ilustres varones en medicina, cuales fueron Pitágoras, Demócrito, Empédocles; o también por revelación del demonio, de la cual revelación, hecha una vez, pudieron usar los siguientes magos naturalmente y sin concurso del bueno o del mal espíritu.

(1) *Corazoncillo*, es una planta; *cesio*, es la adjetivación de Cesia pueblo de la India cercano al Ganges.

Y los magos vulgares se imponen a los hombres por esta razón y engañan a los hombres frívolos; pues, cuando algo de esto, admirable ciertamente, pero natural, les hacen, les prometen cosas mucho mayores y maravillosas, las cuales, no obstante, raras veces cumplen.

Quinta proposición:

Las obras de los Magos que son sobre la facultad natural, son hechas por virtud y poder de los demonios malos.

Por lo dicho arriba es esto manifiesto, pues, si estas obras exceden la facultad natural y no puede atribuirse a los espiritus buenos, es necesario que se atribuyan a los malos.

Tal es la doctrina de Santo Tomás (*de Potentia* y contra gentiles ubi supra).

Y es la determinación de Orígenes (hom. 13 in *Num.* y hom. 2 in *Job*); y es también la opinión de los santos, como San Agustín (2 *de Doctrina Christiana* y 3 *de Trinitate*), el cual en otros muchos lugares prolijamente diserta de esto y lo muestra Véle a él.

Contestemos a los argumentos contrarios:

Al primero, que es el principal, se contesta que, aun cuando así sea, como se ha dicho, que las mismas obras pueden ser hechas por los magos y por los no magos, no obstante no es difícil entender la diferencia entre el mago y el no mago.

Y en primer lugar, en cuanto a la adquisición de la facultad por la cual se obran esas maravillas; pues si se obtiene esta facultad por disciplina y por arte, es decir, por los libros o por maestros, es manifiesto que tal fa-

cultad no es gracia gratis dada, sino que, si no excede la facultad de las cosas naturales, pudo ser peculiar o secreta medicina física, o, si excede la facultad natural, síguese que es verdadera arte mágica o demoníaca.

Además. Si los tales usan palabras desconocidas o también ciertos caracteres o también otras palabras que no se refieren al efecto que se espera o se busca de la operación, manifiestamente no es gracia, sino magia.

También. Aun cuando usen del signo de la cruz y de solas palabras sagradas o religiosas, no obstante, si se hacen ritos y observancias peculiares o determinados, como que sea a determinadas horas, en cierta posición de las estrellas, con cierto número de cruces o de candelas, de tal suerte que no se espere de otra manera la eficacia de la operación, es cierto que no hay gracia sino magia.

Ademas. Si se hacen actos o se ponen hechos indiferentes para el efecto, es magia; como si para expulsar los demonios se rapan pelos y cabellos, u otras cosas parecidas, hay magia manifiesta.

Todo ello es claro. Los santos verdaderos, que tienen la gracia de Dios, nunca usan tales ritos u observancias; luego señal es clara y argumento eficaz que quien usa de tales medios no obra por la gracia, sino por la virtud de los demonios; además, que las gracias no se poseen por el estudio y por el arte, sino que, como dice el Apóstol, *todas las gracias obra uno y mismo espíritu, repartiéndolas a cada uno como quiere.* Pero, los magos reciben los unos de los otros o el arte o la facultad.

Y aun cuando la buena o mala vida no sea señal y argumento eficaz para convencer si la virtud de hacer tales maravillas es de Dios o del demonio, no obstante es grande indicio; y así, los que tales cosas obran, si son

hombres de mala vida, deben ser considerados antes bien como hechiceros que como poseedores de gracias.

Para la solución de la objeción segunda, de los curanderos, a la verdad no me consta suficientemente qué se debe sentir o definir; viendo que esos curanderos son en su mayor parte hombres de vida no muy recomendable y que usan también de algunas observancias, si no supersticiosas, al menos no bastante religiosas, mucho me temo que sean unos impostores y que no tengan eficacia alguna, y si la tienen, que sea más bien del demonio que de Dios. Pero digo esto sin definir cosa alguna, pues las gracias se dan por el bien común, y puede ocurrir que quiera Dios hacer esta misericordia con los hombres por medio de esos curanderos, cualesquiera que sean ellos. O podría decirse de esos hombres lo que de los psilos escriben los autores, que son pueblos de la Libia, vecinos de los garamantes, los cuales llevan en su cuerpo veneno contra las serpientes (Plin., lib. 7, cap. 2) para aletargarlas con su olor. Y escribe Plutarco *(Vita Catonis)* que cuando llevó su ejército al Africa, que tenía consigo a los psilos contra la fuerza y perjuicio de las serpientes.

Tal vez, pues, en estos curanderos hay parecidamente algo natural contra la rabia de los perros.

Y así, al tercer argumento, que parece el más importante, se responde primeramente, que no se puede negar que los ángeles buenos comunican alguna vez su potestad para hacer a los hombres beneficios; por esto lo hacen, no como los magos, por ostentación, o como los demonios, para que sean adorados por los hombres; si no solo por caridad hacia los hombres y para que a sólo

Dios se den las gracias; y así obran regularmente en la obscuridad, aun cuando alguna vez hagan visiblemente cosas parecidas, como de Rafael se cuenta en Tobías, el cual, del mismo modo que los magos, se cuenta utilizó el corazón y la hiel y el hígado del pez para arrojar y rechazar el demonio de casa de Raguel y luego para restituir los ojos a Tobías. Por el cual hecho se entiende suficientemente que pueden los ángeles buenos lo que los malos, y quieren darlo si así conviene. Ni se puede dudar que muchos mayores beneficios reciban los hombres de los ángeles buenos, aun relativamente a las cosas temporales, que de todos los magos.

Y además, como los ángeles santos sean del número de los bienaventurados, tal vez no se mezclen nunca en las cosas humanas y terrenas sino por especial mandato de Dios; y así, todos los beneficios que los hombres reciben, que parece que son sobre toda esperanza y facultad natural, se atribuyen especialmente a Dios autor, o inmediatamente o mediante los ángeles. Pero, ésta es una causa porqué los ángeles no obran visible y manifiestamente: para que no sean adorados por los hombres; pues fácilmente atribuyen los hombres la divinidad a aquellos que obran maravillas, como le ocurrió a San Pablo, que, habiendo sanado a un cojo en nombre de Jesús, querían los hombres sacrificar a Pablo como a Dios; de lo cual mayor peligro habría en los ángeles, que tan cercanos parece que están de Dios, y así ellos están celosos de no dar tal ocasión a los hombres.

Y por esto se contesta a las cuarta, quinta y sexta objeciones. Pues confesamos que los ángeles buenos se doblan a los ruegos y sacrificios de los buenos y que por obra de ellos son deshechos los maleficios e imposturas de los ángeles malos y que pueden hacer mucho ma-

yores bienes, como la revelación de un tesoro o de un hurto.

Y así defendemos como cierto, que las artes mágicas usan en sus maleficios de la virtud y autoridad de los demonios, no de los ángeles buenos.

Otra cuestión:

Las almas de los difuntos, principalmente de los condenados, ¿se mezclan en las obras y artes mágicas?

Parece que sí. Primeramente, porque tienen la misma malicia que los demonios, y así parece que se empeñan y esfuerzan en engañar a los hombres y lanzarlos a la perdición, como los mismos demonios.

Además. Porque no es raro, se dice, que entren en los cuerpos de los hombres, y se aparecen a ellos y les hablan; y se dice también que los magos evocan las almas del infierno, como la pitonisa llamó del limbo el alma de Samuel. Luego...

Se contesta a esta dificultad, que indudablemente las almas de los difuntos no se mezclan jamás en las obras de los magos.

Pruébase esto primeramente, porque de las almas santas, aunque sea cierto que pueden descender libremente del cielo a la tierra y ayudar a los mortales (Santo Tomás, in 4, dist. 45, art. 3), no obstante, no lo hacen al llamamiento de los magos, sino por su propia bondad o por divina permisión particular; como se han visto también aparecidas alguna vez, según lo dice San Agustín del mártir San Félix y refiere de esto muchos ejemplos Gregorio IV (Dialogorum), aun cuando esto último no lo puedan por su naturaleza, pues no pueden tomar cuerpo ni moverlo.

Las almas que están en el Purgatorio no pueden salir de su lugar, y si alguna vez se les permite por gracia particular, vienen más bien a pedir sufragios que a mezclarse en las obras de los magos o en las cosas de los mortales. Y no me parece bastante constante y religiosa la costumbre que ha comenzado a arrastrar a los hombres, de que esperen y pidan en sus necesidades auxilio de las almas del Purgatorio.

De las almas del infierno no hay que temer que puedan aprovechar o dañar a los hombres, porque están perpetuamente sujetas a la cárcel y no pueden, ni aun ayudándoles los demonios, salir de allí. Y aun cuando se hable de algunas apariciones de condenados, yo sigo creyendo como más probable, que nunca un alma, una vez condenada, puede salir del infierno; pues, como no puedan salir sino por mandato de Dios, no hay por qué creer que tienen tal licencia de Dios, principalmente leyendo la historia de aquel rico (Luc., 16), al cual, ni para librar a sus hermanos, que no fuesen a aquel lugar de tormentos, se le permitió volver a los mortales. Y así, es de creer que esas apariciones que se refieren son en su mayor parte falsas, y si alguna hay verdadera, son de los mismos demonios, y no se puede tener fe en los dichos de aquellos que afirman que vienen del infierno, aun cuando por otra parte parezca que advierten cosas piadosas. Santo Tomás (I p., q. 117, art. 4, ad 2) cita a San Agustín (10 *de Civitate Dei)* y a San Crisóstomo, los cuales dicen sobre San Mateo que los demonios fingen frecuentemente que son almas de los muertos para confirmar en el error de los gentiles, que así lo creían; y así, hase de tener mucho cuidado con tales visiones.

¿Pueden los magos hacer milagros?

Parece que sí; primeramente, porque resucitar muertos es milagro. Y asi, entre los milagros de Cristo se pone en San Mateo (cap. 11): *Yendo, contad lo que oísteis y visteis, que los ciegos ven y los cojos andan y los muertos resucitan, que los pobres son evangelizados;* pero la pitonisa resucitó a Samuel; luego, pueden hacer milagros los magos.

Se confirma. Para resucitar a los muertos no parece que se requiera otra cosa que disposición de la materia, pues dispuesta la materia, necesariamente se introduce la forma; pero parece que los demonios pueden disponer la materia, aplicando lo activo a lo pasivo; pues, de la misma condición son las disposiciones en la resurrección de muertos que en la primera generación, las cuales proceden de agente natural. Luego, los magos pueden por la virtud del demonio resucitar a los muertos; y así la resurrección general futura será por el ministerio de los ángeles.

Segundo. Mayor milagro parece, que hable o cante un perro que que hable un mudo; pero, se lee de Simón Mago que hacía que hablasen y cantasen los perros, como se halla en el *Itinerario de Clemente*. Luego...

Además. Narra Valerio Máximo (I lib., cap. 8) que la estatua de la fortuna que había en Roma en la Vía Latina, no una sino dos veces dijo estas palabras: *Acertadamente me habéis visto mujer y acertadamente me habéis erigido*. Mas, que hablen las piedras es mayor milagro que que hablen los mudos.

Otra razón. En el mismo autor y en la Historia de Roma se lee de una virgen vestal que llevaba agua en un vaso perforado de Tiberi sin que se derramase el agua; mas esto, que el agua esté queda y no se derrame es mi-

lagro, como ocurrió en la división del Jordán y detención de la aguas. Luego...

También. Las adversidades se las causó a Job el demonio, como se manifiesta porque Dios le dió poder sobre todas las cosas que eran de Job; mas, todas estas adversidades no ocurrieron sin milagro, como se ve del fuego que bajó del cielo; por eso (3 Reg., 18) probó Elías que eran profetas de Baal, porque hacían descender fuego del cielo que consumase el sacrificio. Luego...

También. Las adversidades se las causó a Job el demonio, como se manifiesta porque Dios le dió poder sobre todas las cosas que eran de Job; mas, todas estas adversidades no ocurrieron sin milagro, como se ve del fuego que bajó del cielo; con esto (3 Reg., 18) probó Elías que eran profetas de Baal, haciendo descender fuego del cielo que consumiese el sacrificio. Luego...

Además. Las mismas cosas que los buenos hacen mediante milagro, las hacen los magos, como se ve en las serpientes de Moisés y en las de los magos. Luego...

Por fin. La mujer de Lot fué convertida en estatua de sal, y esto por los demonios, como dice Santo Tomás *(de Malo*, q. 16, q. 19 y ad 3). Luego...

Para contestar a estos argumentos se ha de notar: que el nombre de milagro se ha tomado de *cosa admirable.*

Mas, en la admiración concurren dos cosas, como puede entenderse de las palabras del filósofo al principio de la Metafísica; de las cuales una es, que la causa de aquello que admiramos sea oculta. Es la segunda, que en aquello que admiramos haya o aparezca haber algo por lo cual parezca que deba ocurrir lo contrario de lo que admiramos. Y así podría alguien admirarse si viese que

el hierro sube hacia el imán, ignorando la virtud de éste.

Mas, esto puede acontecer doblemente: de un modo en sí, y de otro modo en relación a nosotros. Pues, muchas causas naturales hay que son desconocidas y ocultas con relación a nosotros; mas, la virtud divina es ocultísima en sí misma y apartadísima de nosotros, la cual obra en todas las cosas secretísimamente. Y así, aquellas cosas que pueden hacerse por alguna virtud creada, se llaman admirables o maravillas; pero, milagros propiamente son dichas aquéllas que sólo la virtud divina puede hacer, la cual es admirada por toda la naturaleza de las cosas. Y, aun cuando los latinos usan el nombre milagro para significar cualquier cosa estupenda o admirable, no obstante los teólogos lo toman sólo en esta última significación, y con razón, por más que San Agustín (3 *de Trinitate* y en otros lugares) no tema llamar milagros a las obras de los magos.

Y así, respondiendo a la cuestión, sea la única conclusión:

Los magos no pueden hacer milagros.

Se prueba, en primer lugar, por la misma significación del vocablo, como se ha dicho, pues no hacen nada los magos para lo cual se exige la virtud divina.

Segundo, porque si los magos pudiesen hacer verdaderos milagros, se seguiría que no fuera el milagro eficaz argumento de la divinidad y de la verdad, y así perecería la razón de confirmar aquellas cosas que son de fe, las cuales son comprobadas por los milagros.

A los argumentos contrarios se contesta:

Al primero de Samuel, que es dudoso si fué verdadera-

mente evocado por Saúl, o fué más bien algún fantasma. San Agustín, en su carta a Simpliciano, cree probable que fué el verdadero Samuel el que apareció a Saúl y le anunció el éxito de la guerra; y lo funda en lo que se lee en el cap. 46 del Eclesiástico: *que murió Samuel y se apareció al rey y le reveló el fin de su vida.* Sosteniendo esta opinión diríamos, como dice San Agustín, que no por arte mágica, sino por oculta disposición de Dios, velada a la Pitonisa y a Saúl, fué permitido que el espíritu del justo se mostrase a las miradas del rey para herirle con la sentencia divina; pues, alguna vez, cuando se consulta al demonio, el mismo Dios anuncia la verdad por su nuncio, como respondió mediante Elías la verdad a los enviados del rey que iban a consultar al dios Accaron, como se lee en el libro cuarto de los Reyes, capítulo primero.

En confirmación, digo, que sin duda los demonios no pueden disponer la materia para introducir el alma, que una vez ha sido separada de la materia; pues, se requiere identidad de cuerpo para la identidad del individuo, y así, una vez corrompido, no puede volver el mismo numéricamente; por lo cual no sólo a un hombre, pero ni a una mosca puedan los demonios resucitar.

Y así, si algunas resurrecciones de muertos se lee que hicieron los magos, como de Apolonio, de Simón y de otros, todas ellas fueron engañosas y no verdaderas, según se lee de Simón, el artífice sumo de la magia, que en Fora, pueblo de Efeso, estando presente San Juan Evangelisla, resucitó a tres muertos, lo cual poco después apareció como engaño y hechicería. De donde Santo Tomás dice (3 sent., dist. 21, q. 2, art. 4, q. 2, ad 4), que aquellas cosas que hacen los demonios fuera de la vía natural no son duraderas.

Al segundo se contesta, que el habla de los perros y otras cosas parecidas pudieron ser hechas por los magos mediante ilusión de los sentidos y no en verdad. Mas, si fué en verdad, no daban al perro el demonio o el mago la virtud de hablar, como se da a los mudos por milagro, sino que el mismo demonio formaba el sonido de las letras, que tenía semejanza con la voz articulada, al modo que la borrica de Balaam se entiende que habló, por operación del ángel bueno. Lo mismo debe contestarse al tercer argumento de la palabra de la estatua.

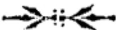
A lo cuarto contesta Santo Tomás (*de Potentie,* q. 6, art. 5, ad 5), que no hay duda que, para recomendar la castidad, el verdadero Dios hizo el milagro de la retención del agua mediante sus ángeles buenos, porque, si algunos bienes hubo entre los gentiles, procedieron de Dios. Mas, si lo que es verosímil, fué hecho aquéllo por los demonios, no fué milagro; los demonios pueden mover de lugar y detener los cuerpos, como abajo se dirá.

A lo quinto se contesta, que los demonios, por su virtud natural, aplicando lo activo a lo pasivo, pueden encender fuego en medio del aire y aplicarlo luego a la tierra; y así ocurrió en la tentación de Job.

Por fin, a lo último se contesta que verdaderamente es así, que la misma obra hecha por hombres buenos y piadosos es milagro, y no lo es hecha por los magos.

Pues, el hombre no puede aplicar lo activo a lo pasivo ni conoce el modo de hacerlo ni los gérmenes ni las cau-

sas ocultas de la naturaleza para producir rápidamente un efecto, por otro lado natural, y así no puede hacer esto sino por la virtud divina; los demonios, en cambio, que conocen muy bien todas las cosas naturales, pueden, usando de las causas naturales, hacer súbitamente estas mismas cosas. Por tanto, que Aarón convirtiese una vara en serpiente, y parecidamente, que un varón santo dé la salud súbita a alguno es milagro; lo cual puede hacer el mago sin milagro, a saber, con ayuda del demonio que aplica causas naturales, ocultas a los hombres. Ve a San Agustín (3 *de Trinit.*, cap. 10). Aquellas cosas que son hechas por los ángeles, cuanto más difíciles e ignoradas tanto más admirables son para nosotros; mas, para ellos, como acciones suyas, son conocidas y fáciles, como dice San Agustín en el mismo lugar, cap. 5. Los relámpagos solemnes y muy repetidos no son milagro; mas, cuando ocurrieron en el Monte Sinaí por manera desusada, lo fueron.



Cuestión sexta:

¿Pueden los magos disponer de los demonios a su antojo?

Parece que sí. Pues, como narra San Agustín (10 *de Civitate Dei*, cap. 9), refiere Porfirio que vió cómo cierto caldeo, tocado de envidia, ató con preces a las potencias espirituales conjuradas para que no concedieran lo que se les había pedido. Y añade (21 ejusd. lib., cap. 6): *No pudo el primero aprender sino enseñándole los demonios, qué apetece cada uno de ellos, qué le espanta, por cuál poder es invitado o forzado, etc.* De lo cual se ve que hay algunos encantamientos por los cuales los demonios son forzados.

Además. Josefo (*de Antiquitatibus*, lib. 8) escribe que Salomón instituyó los encantamientos y modos de conjuros, por los cuales, atados los demonios, no se escapen y huyan. Y el mismo Josefo cuenta que vió a un cierto Eleazar que, estando presente Vespasiano y sus hijos habiendo usado del conjuro de Salomón y de la raíz descubierta por Salomón, expulsó los demonios de un poseso, y que, habiendo puesto ante ellos un cáliz lleno de agua, mandó al demonio que al salir del hombre lo vertiese, lo que fué hecho así.

Tercer argumento. Siendo los demonios soberbísimos, no es probable que, si no es por fuerza, se prestasen a amenazas, a terrores y a mentiras increíbles que hacen muy poco honor a la dignidad y sabiduría de los mismos demonios.

Cuarto. Si los demonios no fuesen forzados no serían atraídos por ciertas cosas que ellos odian, como por la virginidad del que impreca, comoquiera que ellos se esfuerzan por inducir a los hombres a uniones incestuosas.

Quinto. Al menos parece que cuando los magos usan palabras sagradas, como en nombre de Jesús, por virtud de la Cruz, según aquello: *En el nombre de Jesús todo se arrodilla,* que los demonios son forzados. Pues es cierto que los demonios odian aquellos nombres y abominan la gloria de Cristo. Luego, si pudiesen dejar de venir y no responder al mago, nunca responderían, y, no obstante, algunos magos dicen que ellos usan solamente palabras sagradas y que obran eficazmente; y las mujerucas usan sólo la señal de la cruz para curar ciertas enfermedades, y de ellas no se cree que tengan el don de curación, sino que son hechiceras. Luego...

Contestando a esto, sea la primera proposición:

Los demonios pueden ser obligados y algunas veces lo son por los hombres.

Se prueba. Porque entre las gracias gratis dadas, una es la potestad sobre los demonios, como se lee en San Marcos, cap. último: *En mi nombre los demonios,* etc.

Segundo. Porque los Apóstoles y algunos santos varones frecuentemente expulsaron demonios de los obsesos, y es cierto que violentamente; pues los demonios, si hubiesen podido, no hubieran contribuído a la gloria y manifestación del nombre de Cristo y de su religión. Y es cierto también que santos varones mandaron alguna vez a los demonios algunas cosas. Luego...

Segunda proposición:

También por los ángeles pueden ser obligados los demonios, y alguna vez lo son.

Se prueba, en primer lugar, porque los ángeles pueden por la virtud divina obligar a los demonios, como pueden los varones santos, y además por la virtud natural, al menos los ángeles superiores que, como luego se disertará, tienen potestad natural sobre los inferiores. Luego... Y así, como dice Santo Tomás (*de Potentia,* quaest. 6, art. 10), al orden de las Potestades corresponde dominar a los demonios. Por tanto, no se puede dudar que los ángeles custodios evitan siempre que los demonios se acerquen a sus protegidos para que no los dañen, y los ángeles guardianes de las provincias impiden frecuentemente que los demonios dañen y perjudiquen, como desearían y podrían hacerlo, a las ciudades y a los campos y a los frutos y a los otros bienes de los mortales.

Tercera proposición:

Para obligar a los demonios por la virtud divina o por la angélica, mucho importa qué palabras o

signos usen los hombres, aun tratando de palabras santas y de señales santas.

Se prueba; pues, como la Iglesia tenga por autoridad de Cristo poder sobre todos los demonios, importa mucho para obligar a los malignos espiritus usar palabras y exorcismos instituídos por la Iglesia, que indudablemente tienen mayor virtud que cualesquiera otras palabras o ritos; y así, los exorcistas instituídos por la Iglesia tienen mayor potestad para expulsar los demonios y el agua bendecida según el rito de la Iglesia mayor fuerza que si hubiese sido bendecida o consagrada con otras palabras. Por la autoridad y reverencia de la Iglesia se ha de creer como cierto que Dios, o por Sí inmediatamente o por ministerio de los ángeles, acude a tal invocación.

Cuarta proposición:

Ningunas palabras, ni las de los exorcismos, tienen eficacia infalible para obligar a los demonios y lanzarlos, de tal modo que siempre produzcan efecto.

Porque, como las palabras o los signos no tengan tal eficacia de su naturaleza, sino solo por la virtud divina o angélica, no ató Dios su potestad por ley a las palabras sacramentales como ni a los sacramentos, sino que obra cuando le place para su gloria y utilidad de los creyentes, y para este efecto mucho hace la piedad y fe de los ministros. Lo mismo debe decirse de las reliquias de los santos, de la señal de la cruz y de otras cosas. Por lo cual, de una manera producen su efecto los sacramentos y de otra los sacramentales. Y así (Hechos de los Apóstoles, 19) se dice de los hijos de Sceva que invocaban el nombre del Señor Jesús sobre aquellos que tenían espiritus malos, diciendo: *Os conjuro por Jesucris-*

to, a quien Pablo predica. Y respondiendo el espíritu malo, dice: A Jesús conocí, a Pablo conozco, mas vosotros ¿quién sois? Y saltándoles encima pudo contra ellos.

Quinta proposición:

Los magos pueden alguna vez forzar a los demonios.

Se prueba, porque el demonio superior tiene potestad de obligar al demonio inferior, como inmediatamente se tratará; luego el Mago, por pacto y alianza con el demonio superior puede forzar al demonio inferior, rechazándolo o expulsándolo. Y esto es lo que los judíos calumniaban de Cristo: *En Beelcebub, príncipe de los demonios, arroja a los demonios.* La cual calumnia no rechazó Cristo como si esto le fuese imposible al hombre, sino con otras razones y argumentos. Y no sólo los judíos decían de Cristo que era mago, sino que, como refiere San Agustín (lib. I, *Consensu Evangelistarum*, cap. 9), los paganos decían y objetaban a los cristianos que Cristo hizo aquellas cosas admirables por arte mágica, de la cual materia escribió y dejó libros.

Sexta proposición:

Opino que los magos nunca fuerzan a los demonios, sino por esa razón puesta en la precedente conclusión.

Se prueba, porque los magos usan de palabras y signos y aplicación de hierbas y de otras cosas naturales; pero todas estas cosas no pueden forzar a los demonios, porque no hay poder que se compare al de ellos (Job, 41). Luego, el mismo mago, o por sí o por razón de las cosas que usa, no puede forzar a los demonios. Además, como arguye Santo Tomás, las palabras de suyo, aparte la significación, no tienen eficacia alguna, a no ser en el oído; mas, en cuanto son señales, sólo pueden mover el

entendimiento con relación al objeto, por lo que no pueden eficaz e infaliblemente forzar a los demonios, pues ningunas señales pueden forzar al hombre, el cual, no obstante, es más imperfecto que el ángel, sea el bueno, sea el malo, en entendimiento y en substancia.

Séptima proposición:

> **Los magos que tienen alianza con algún demonio principal, pueden forzar a los demonios inferiores, mas no al mismo demonio princ pal; pero, los que no tienen tal alianza a ningún demonio pueden forzar, sino que los demonios voluntariamente acuden a las operaciones de los magos.**

Se sigue esta de las anteriores.

Y se confirma, porque los magos fallan frecuentemente en sus operaciones, como ellos mismos confiesan, aun observados íntegros el rito y la ceremonia del arte mágico; luego, es manifiesto, que no fuerzan a los demonios.

Octava proposición:

> **Toda la obra y eficacia de los magos se funda y apoya en contrato y pacto iniciado y formado con los demonios.**

Esta proposición se sigue de las precedentes; pues, si los demonios no son forzados y, sin embargo, responden y acuden a la invocación de los magos y no a la de otros hombres, es manifiesto que esto no puede ser sino por mutuo convenio y alianza de los magos y de los demonios, como es clarísimo.

Contestemos a los argumentos contrarios.

Al primero se dice, que es evidente que aquel Caldeo tenía pacto con algún demonio principal, y por virtud de él podía forzar a los demonios inferiores; y Porfirio pen-

saba tal vez que tenían mayor fuerza los encantamientos mágicos.

Al segundo contesta Santo Tomás que si Salomón instituyó aquellos exorcismos al tiempo en que era amado por Dios, pudieron aquellos encantamientos tener alguna fuerza por la institución de él, como podría haber conjuros instituídos por algún santo varón, al modo que tienen mayor fuerza los conjuros instituídos por la Iglesia; pues Dios por los méritos y oraciones de los santos concurre especialmente con las obras de ellos. Mas, si Salomón dispuso aquellos exorcismos después que se apartó del culto y religión de Dios, se ha de decir de aquellos exorcismos lo que de los otros encantamientos mágicos.

Al tercero debe decirse, que los demonios acuden y son traídos por aquellas mentiras y vanísimas conminaciones para que confíen los hombres en las mentiras y fábulas, y en todo caso utilicen la ayuda de los demonios.

Al cuarto se contesta que acuden los demonios al nombre y título de la virginidad, para persuadir a los hombres que aman la virginidad, como si fuera argumento de la excelencia y limpieza de ellos.

Al quinto se contesta, primeramente, que rara vez o nunca utilizan los Magos solas palabras sagradas, sino que mezclan siempre otras palabras o rito y ceremonia supersticioso. Pero, si alguna vez usan solas palabras sagradas, hacen esto los demonios para que piensen los hombres vanos que no están excluídos de la religión cristiana ni son ajenos a ella. O acaso son alguna vez forzados los demonios por los magos, aunque por virtud divina, por la reverencia de las palabras sagradas, como arriba dijimos que también los magos hacen alguna vez milagros. Y así dice Casiodoro (lib. 6, *Tripartitae*, cap. 1) que como un mago llevase a Juliano Apóstata a cierto lugar

secreto de los ídolos, llamados los demonios aparecieron allí, y compelido por el terror hizo Juliano la señal de la cruz en la frente, lo cual visto, desaparecieron repentinamente los demonios; y esto es muy de admirar, aun por un hombre apóstata.

Algunas dudas ocurren acerca de las anteriores proposiciones, principalmente acerca de la última.

Hay muchos que de buena fe usan encantamientos mágicos y conjuros, los cuales ni quieren ni quisieran tener comercio alguno con los demonios. Y si creyesen que los demonios por algún pacto intervienen o dan favor en sus operaciones, por ningún motivo usarían de ellos sino que ciertamente se apartarían y cesarían de tal práctica y negocio. Luego, parece que la eficacia de los magos y de las artes mágicas no es siempre por impulso y comercio de los demonios, sino que en los mismos ritos y operaciones de los magos hay alguna mala virtud y eficacia.

Se contesta a esta duda, como dice San Agustín (2 *super Genesim*, ad litteram), que el demonio se mezcla frecuentemente en las operaciones de los hombres, ignorándolo ellos o no queriéndolo, y así acontece muchas veces en esos ritos supersticiosos; pues, los hombres y principalmente las mujeres necias con buena fe usan tales ritos y palabras para remedio de enfermedades, y sin duda los demonios dan eficacia a sus operaciones para engañarles y persuadirles que confíen en las cosas vanas, lo cual es alianza tácita con los demonios, como en el mismo lugar dice San Agustín. Y así, es de notar también que, aun cuando San Agustín diga que no puede saberse, sino enseñándolo ellos, con qué señales o cosas son atraídos

os demonios; no obstante, es cierto que los demonios se mezclan en cualesquiera supersticiones y acuden a ellas, y entienden que los hombres confían, y principalmente si con intención quieren invocar a los demonios.

De la quinta proposición en la cual se dijo que los magos por el favor y la virtud de un demonio superior pueden obligar a los demonios inferiores, se origina una duda:

¿Tienen los demonios superiores algún poder sobre los inferiores?

Parece que no, pues en los demonios no hay otras potencias sino el entendimiento y la voluntad; mas, éstas no son potencias activas al exterior, como parece que dice el filósofo (3 *Metaphisic.*). Y es manifiesto por el ejemplo de los hombres, en los cuales el entendimiento y la voluntad no obran nunca al exterior, sino mediante alguna otra potencia; luego, parece que los demonios no tienen actividad alguna sobre los otros demonios.

Además. Porque aquella potestad o fuera natural o fuera gratuita; no lo segundo, como consta; luego, lo primero. Si, pues, fuese natural, se seguiría que los demonios más poderosos en lo natural tendrían poder sobre otros ángeles más imperfectos en naturaleza. Esto es inconveniente. Luego...

Tercero. Si algo pudiesen los superiores sobre los inferiores, parece que principalmente podrían en cuanto al movimiento local; pues, no se ve qué otra cosa pueden imprimir los superiores sobre los inferiores; pero, no parece que puedan alguna cosa en cuanto al movimiento local; luego, no tienen poder alguno.

Se prueba la menor, porque los demonios, como los

ángeles, no están en el lugar sino mediante su operación; pero, en los demonios no hay otra operación que del entendimiento y de la voluntad, a las cuales no pueden ser forzados; luego, no se ve claro cómo los demonios superiores puedan forzar a los inferiores al movimiento local.

Respondiendo a esto, sea la primera conclusión:

Los demonios superiores pueden forzar a los inferiores.

Pruébase esta proposición, porque los demonios tienen entre sí prelaciones y principados, al menos por la malicia y concordia de ellos. Pues, por el odio y envidia que les dominan contra los hombres, no se puede dudar que hayan constituido alianzas y formado órdenes y sociedades a este fin para perder a los hombres, y así, como dice Santo Tomás (1 p., q. 109, art. 2), hay algunos demonios que presiden y son como príncipes para mandar a los demás, y los demonios inferiores se someten a ellos, a los cuales reconocen más poderosos en fuerzas para ejecutar la propia maldad. Y así, Cristo llamó la sociedad de ellos reino: *Todo reino*, dijo, *dividido dentro de sí mismo será desolado; y si ese demonio arroja a otro demonio, ¿cómo será estable el reino de ellos?*

Este es, pues, un modo como los demonios superiores pueden obligar a los inferiores, a saber, por el imperio al cual los inferiores no se atreven a resistir por la concordia común.

En segundo lugar, también pueden esto por las fuerzas naturales, pues donde hay naturalezas subordinadas, es menester que también las acciones se subordinen mutuamente. Y así acontece en las cosas temporales, pues, por-

que los cuerpos inferiores por el orden natural están debajo de los cuerpos celestes, las acciones y movimientos de ellos son sometidos a las acciones y movimientos de los cuerpos celestes.

Ahora bien: es manifiesto que entre los demonios los hay superiores en naturaleza; luego tienen potestad sobre los inferiores.

Y se confirma, porque los demonios tienen poder para mover de lugar las almas y de atarlas; luego, por la misma razón tienen potestad sobre los demonios inferiores.

Y esta es otra manera cómo los ángeles superiores pueden obligar a los inferiores

De donde Santo Tomás (3 p., q. 43, art. 2, ad 3) dice, que los demonios superiores podrían, por su natural virtud, expulsar, y de hecho alguna vez expulsan, a los demonios inferiores de los cuerpos; y San Agustin (21 *de Civit. Dei)* dice que los demonios, por nigromancia, por la virtud de los demonios superiores, son atados a algunas imágenes o anillos u otras cosas; y Santo Tomás (*de Anima,* q. 21) dice, que cuando alguna substancia espiritual es atada a algún cuerpo, no es por la virtud del cuerpo poderoso que es retenida la substancia incorpórea, sino que es por la virtud de alguna substancia superior que liga tal substancia a tal cuerpo; así como también, por arte mágico, permitiéndolo Dios, en virtud de los demonios superiores son atados algunos espíritus a anillos o imágenes. Lo mismo dice en el libro 4, *contra gentes,* capítulo 90, y en otros muchos lugares. Y Pedro de Palud. (4, dist. 44, q. 7) dice, que el ángel más fuerte puede detener y tener sujeto al menos fuerte.

Contestemos a los argumentos contrarios:

Al primero se contesta, que en los ángeles hay, sin

duda, potencia motiva, pero que no se distingue del entendimiento y de la voluntad.

Al segundo digo, que así es en verdad, que por sus fuerzas naturales pueden algunos demonios poner resistencia a algunos ángeles, y aun forzarlos; pero no es esto permitido por la bondad divina, y aun las dotes gloriosas son suficientes para resistir.

Al tercero se contesta, por ahora, que el ángel o el demonio pueden estar en el lugar por pasión lo mismo que por acción, y así el demonio inferior es pasivo respecto al superior, en cuanto es aplicado al lugar o expulsado de él, al modo como las almas están en el Purgatorio o en el infierno, no obrando, sino padeciendo (1).

Mas, ocurre inmediatamente una duda que no se puede ocultar:

¿De qué modo un demonio superior puede tener atado a otro inferior a un anillo o a una imagen; pues, ausente el demonio superior, no se ve cómo puede impedir al inferior que no se marche?

A esto se contesta: en primer lugar, que, en efecto, por la virtud natural no puede un demonio superior atar a un inferior de tal modo que, ausente él, no pueda el otro marcharse.

En segundo lugar digo que puede forzarlo de este modo, a saber, que, si se aparta, lo vuelva al mismo lugar.

En tercer lugar digo, que puede ser forzado a permanecer en el imperio, al cual, como se ha dicho, está sujeto el inferior.

(1) *Acción* y *pasión*, lo mismo que *padecer*, se toman aquí en su significado rigurosamente filosófico.

En cuarto lugar digo, que no es verosímil que el demonio que está atado a un anillo o a una imagen, esté siempre presente a la imagen, sino que se dice atado a ella, porque, llamado por el poseedor del anillo, acude siempre y no necesita tiempo para volver dondequiera que esté, y a cualquier distancia puede conocer qué exige de él aquél en cuyo poder está el anillo o la imagen. Pero, los miserables magos piensan que tienen presos los demonios como con grillos, y la mayor parte de las cosas que de esos anillos o imágenen se dicen, son fábulas.

Séptima cuestión:

¿Pueden los magos, por la virtud de los demonios cambiar de lugar los cuerpos, es decir, llevarlos, como cuentan, a gran distancia con suma celeridad?

Parece que no, porque si los cuerpos obedeciesen a los demonios, en cuanto al movimiento local, se seguiría que, al menos en cuanto se refiere a la naturaleza de ellos, podrían destruir el orden y la máquina del universo, es decir, mover el cielo con movimiento contrario y quitar a la tierra de su lugar; y esto no puede decirse, que alguna criatura tenga potestad sobre toda la naturaleza y pueda perder el universo, etc., pues no sometió Dios el orbe a los ángeles. Luego...

Además, que si tienen aquel poder, ¿cómo nunca libran a sus amigos de las manos de los jueces?

Se argumenta también del capítulo *Episcopi* (26, q. 1), donde, como se ha referido, son condenados los que creen que las mujerucas son llevadas de noche por los aires.

Por fin, no se ve cómo puede hacerse esto, si empujando o de otra manera.

Respecto de esta cuestión sea una conclusión:

Los demonios, y los magos por virtud de los demonios, pueden mover y trasladar los cuerpos de un lugar a otro.

Se prueba, en primer lugar, por la autoridad de San Agustín (3 *de Trinitate)*, quien dice que los demonios tomaron gérmenes corporales para producir ciertos efectos, lo cual no es sino por movimientos corporales. Luego...

Además. Satanás sacudió los cuatro ángulos de la casa de Job, la cual, cayendo, aplastó a sus hijos (Job, 1).

Es también manifiesto de los obsesos por los demonios, a los cuales arrojan los demonios alguna vez al fuego contra su voluntad, y los despeñan y los arrojan y los arrebatan de varios modos; y no parece que de otra manera puedan ocupar los demonios los cuerpos humanos sino sometiéndolos en cuanto a los movimientos locales, como moviendo la lengua o teniendo sujetos algunos órganos o miembros corporales. Y así, por ninguna razón puede negarse que los demonios puedan mover localmente los cuerpos.

Además. Los ángeles mueven los cielos y mueven las almas.

Por fin. Toman cuerpos frecuentemente y se aparecen en ellos, lo cual no se hace sin movimiento local.

Al primer argumento se contesta, que ni un solo ángel, ni un solo demonio, ni todos juntamente, pueden detener el cielo o moverlo con movimiento contrario, y mudar la tierra de su lugar, como dice Santo Tomás *(de Potentie*, q. 16, art. 8; y *contra agentes*, c. 108); y es la razón, el orden y conexión del universo, contra el cual ninguna causa particular puede por el mismo orden natural, así

como por todo el artificio de los demonios se podría hacer el vacío, pues podría un demonio quitar el aire del lugar donde está, pero todos los demonios juntos no podrían oponerse a que otro aire se pusiera en lugar del primero.

Al segundo, relativo al capítulo *Episcopi*, contestó que mucho dudan los jurisconsultos por este lugar, si lo que se cuenta de las brujas es verdad o es sólo impresión de los sentidos. Y apenas pueden ser convencidos que crean en verdad, que las mujeres sean llevadas por los aires y conducidas a la soledad o a cualquier lugar en sociedad de hombres y de demonios.

Y ciertamente, Fray Samuel de la Orden de los Menores intenta en su opúsculo propio defender esta opinión, que nunca el demonio transporta a esas mujerucas, sino que enajena el sentido de ellas y las deja como exánimes, y mientras tanto las ilusiona y conmueve de tal manera los sentidos interiores, que verdaderamente piensan que aquello ocurre, a saber, que vuelan y que verdaderamente se mezclan en concúbito con el demonio o con cualquiera de su séquito, no habiendo, sin embargo, sido mudadas de lugar. Y el señor abulense testifica que él tomó experiencia de esto, pues como una de aquellas mujerzuelas se hubiese ungido con ungüento en presencia de él, inmediatamente se cayó sin sentido, de tal modo, que habiéndole quemado el pie con un tizón, no se excitaba; sino que después de un espacio de tiempo habiendo vuelto en sí, contaba cosas admirables, a saber, que estuvo en el campo con muchedumbre de hombres y otras cosas que se acostumbran a contarse.

Pero Fray Juan Dodo, de la Orden de Predicadores, hizo una apología contra Samuel, en la cual defiende la doctrina de que, aunque así sea que las más de las veces son hechas estas cosas por el demonio en ilusión y en-

gaño, no obstante, alguna vez son hechas de verdad. Y así debe sostenerse, que puesto que los demonios pueden realmente obrar así, es de creer que alguna vez lo hagan. Lo cual ha sido experimentado y comprobado con muchos testimonios y experiencias.

Mas, a las palabras del citado capítulo se contesta por Torquemada, que en aquel capítulo se contienen muchas cosas que en verdad no se hacen, como que cabalguen con Diana o con Herodías; pues no hay tal Diana, y Herodías está en el infierno y no se le permite salir de allí, y no es mujer, sino alma sola. Además, que no había allí verdaderos caballos ni bestias, con las cuales volasen por los aires; pues los caballos y las otras cosas que allí se contienen, no son hechas verdaderamente, sino engañosamente. Pero, no niega el capítulo que las mujeres puedan verdaderamente ser llevadas por los aires por los demonios.

Octava cuestión.

Si pueden los magos a su antojo inmutar los cuerpos; inmutar, digo, alterándolos en sus propiedades, por ejemplo, comunicándoles enfermedades, o al contrario, dando la salud.

Parece que no. Pues los demonios, por la virtnd de los cuales obran los magos, son incorpóreos e inmateriales; pues, como nada hagan sino en semejante a ellos, no se ve por qué razón puedan los demonios imprimir una cualidad corporal sobre una cosa material.

Además, San Agustín, como arriba se ha dicho, niega que aquellas inmutaciones de los compañeros de Ulises y de Diomedes que se dicen hechas por Circe, fuesen verdaderas, sino solamente según apariencia de los sentidos. Pero, si los demonios pudiesen inmutar la materia, por

la misma razón podrían inmutar las figuras de las cosas naturales, y así podrían verdaderamente retener bajo figuras de fieras y de aves a los compañeros de Diomedes y de Ulises.

También. Grandisísimo peligro nos amenazaría de parte de los magos, los cuales, siendo compañeros de los demonios, se deben reputar como enemigos de los mortales, si pudiesen dar la muerte o comunicar enfermedades a los hombres, y no es verosímil que Dios haya permitido tal potestad a los demonios en detrimento del género humano.

Por fin. Si pueden dar la salud se sigue que pueden curar de toda enfermedad y así hacer a los hombres inmortales.

Acerca de esta cuestión de los filósofos no hubo un parecer solo. Avicena dijo que la sustancia espiritual que mueve los cielos, no sólo causa efectos en los cuerpos inferiores mediante el movimiento celeste, sino también fuera de toda acción del cuerpo, queriendo que la materia corporal mucho más dependa del concepto y del imperio de una sustancia espiritual que de cualquier cuerpo natural, y de esto proceden, dice, las desacostumbradas mudanzas del aire y las curaciones de enfermedades, que llamamos milagros. Y pone el ejemplo del alma, por cuya imaginación, sin ningún otro agente corporal, es trasmudado el cuerpo a calor o a frío, y alguna vez a fiebre o a lepra.

Conforme a esta opinión se habría de decir que las substancias espirituales, cuales son los demonios, podrían inmutar inmediatamente los cuerpos y alterarlos, imprimiendo formas corporales y cualidades. Y podría confirmarse la opinión porque del mismo poder parece que es

imprimir una forma en la materia e impedir que se imprima. Pero esto, se dice, que los magos lo pueden, como que con ciertas palabras escritas no sea uno dañado por el fuego, y aun los curanderos hacen también ésto.

Además. Porque pueden imprimir inmediatamente fantasmas e inmutarlos; luego, también estas formas naturales.

Sea de esto la primera conclusión:

Ni los demonios ni los magos por virtud de los demonios pueden imprimir inmediatamente en las cosas naturales y materiales alguna forma, como calor, frío, enfermedad o salud.

Esta proposición la pone el Filósofo (7 *Physic.*), donde muestra que las formas no son impresas en la materia por alguna substancia separada, sino que son las materias reducidas al acto por la acción de la forma que existe en la materia. Y lo prueba, porque, como muestra allí, lo que se hace es propiamente un compuesto; mas, todo agente obra algo semejante a sí; y así, es menester que aquello que hace que las cosas naturales existan por generación sea compuesto, no una forma sin materia o una forma separada.

En segundo lugar se prueba la conclusión, porque si el demonio pudiese imprimir inmediatamente alguna forma natural, podría imprimirlas todas, no habiendo mayor razón para imprimir las unas que para imprimir las otras; mas, el consiguiente es falso, porque entonces toda la naturaleza le estaría sujeta y todo el orbe, y no sometió Dios el orbe de la tierra ni siquiera a los ángeles. (Hebr., 2). Y es sentencia expresa de San Agustín (3 de *Trinit.*, cap. 6), el cual dice *que no se puede pensar que esta*

materia de las cosas visibles sirva a su capricho a esos ángeles prevaricadores.

Finalmente, tal es la sentencia común de todos los doctores (2 dist. 7) después del Maestro de las Sentencias, que enseñó esto.

Segunda conclusión:

Los magos, en virtud de los demonios, pueden transmutar maravillosamente la materia y las naturalezas corporales, aplicando los gérmenes de las cosas y lo activo a lo pasivo.

Es doctrina del Agustino (3 *de Trinit.*, cap. 9).

Y se prueba manifiestamente por las anteriores: pues a ellos obedecen los cuerpos a su antojo en cuanto al movimiento local; pero ellos óptimamente conocen las naturalezas y virtudes y eficacias de todas las cosas, y pueden aplicarlas con mayor rapidez e intimidad que los hombres; de donde, como dice Santo Tomás *(de Potentia,* q. 6, art. 3), así como el arte imita a la naturaleza y, como dice el Filósofo (2 Phys.), ciertas cosas puede hacer el arte que no puede la naturaleza, así los demonios pueden hacer muchas que son fuera del curso de la naturaleza y fuera de todo arte y humano ingenio.

Además, porque la influencia celeste mucho puede y obra para producir efectos naturales; por esto en la Agricultura y en la Medicina es necesaria la observación y consideración del movimiento y del curso del sol y de la luna. Pues, como los demonios sean peritísimos astrólogos, pueden escoger mejor las horas para obrar. Y esta es tal vez una razón por qué los magos en la invocación de los demonios observan la posición de las estrellas. Y así es clara la razón cómo y por qué los de-

monios o los magos pueden enviar enfermedades o curarlas o producir otras mudanzas.

Se confirma por el libro de Job, 2, donde se dice que Satán hirió a Job con una úlcera penetrante.

A los argumentos contra la primera conclusión se responde así.

Al primero se contesta con Santo Tomás que, sin duda, el demonio no puede alterar ni oponerse inmediatamente a que un agente natural obre en sujeto dispuesto; pero sí puede impedir que el fuego queme, o imprimiendo una cualidad defensiva por el modo sobredicho, o deteniendo la llama para que no ataque a tal sujeto.

Al segundo se contesta, que el demonio no inmuta la fantasía imprimiendo nuevas especies, a no ser tal vez formando exteriormente algún cuerpo fantástico, mediante el cual mueve los ojos; pero mueve las especies interiores cuando las hay; y de tal manera presenta al sentido interior lo que quiere, que parezcan verdaderamente estar presentes las cosas y se porten los que los padecen al modo de soñadores o frenéticos, o más perfectamente, en cuanto (como se ha dicho) puede más sutilmente y fuera de toda arte aplicar las causas a este linaje de operaciones, y así, tan perfectamente mueve tales especies y las presenta a los sentidos interiores, que los tales que estas cosas padecen crean firmísimamente que se hace la cosa de verdad. De donde proviene lo que acontece a aquellas brujas, que, cuando quedan en un lugar como exánimes, se crean que fueron trasladadas por los aires y que vieron y que hicieron o que padecieron lo que nunca fué de verdad. Acerca de lo cual ve a Juan Torquemada sobre el citado cap. *Episcopi*.

A los otros argumentos del principio de la cuestión, digo:

En cuanto al primero, ya se declaró que no pueden inmediatamente imprimir formas, sino aplicando los gérmenes y causas naturales.

Al segundo se responde que, aun cuando los demonios puedan inmutar los cuerpos, no pueden, sin embargo, conservar las formas naturales sin disposiciones naturales; y porque la organización es disposición requerida para el alma racional, no podrá el demonio trocar la figura humana en figura de brutos, conservándose el alma racional, como dice Santo Tomás *(De Potentia*, q. 16, art. 9, ad 2). Luego... Y así, si algo de verdad contiene aquella historia, debe decirse totalmente que el demonio, muertos los compañeros de Diomedes y Ulises, puso en su lugar a bestias, y tal vez aquellas mismas bestias eran fantásticas. Y así como no puede conservar al hombre bajo la imagen de bestia, así tampoco puede quitar la figura peculiar de un hombre y darla a otro. Y así, fabuloso parece lo que se lee en el itinerario de Clemente, que Simón Mago quitó a Faustiniano la faz y figura propia y le dió la suya, lo cual yo no creo.

A lo tercero digo que, ciertísimamente los demonios, si no fuesen cohibidos por Dios y los ángeles buenos, podrían afligir con gravísimas calamidades a los mortales, como es manifiesto por las adversidades de Job; de donde Santo Tomás (p. 3, q. 29, art. 1, ad 3) dice que a los demonios no se les permite hacer todas las cosas que pueden naturalmente hacer, sino que el clementísimo Dios no les permite usar de su poder. También los ángeles buenos se lo impiden, principalmente aquellos a

quienes ha sido confiada la custodia del orbe y de los hombres. Pero, es admirable y misterioso, que comoquiera que no se les permite por sí mismos a los demonios dañar, no obstante, no igualmente se les impide que dañen mediante los hombres, como por los Magos, por esas brujas y otras hechiceras.

A lo cuarto debe decirse que, sin duda, pueden los demonios curar de ciertas enfermedades, de las cuales no puede ningún médico; sin embargo, no de todas. Pues, como se ha dicho, no pueden nada en esto sino por la aplicación de las causas naturales, y no hay causas naturales capaces de volver al hombre de ciertas enfermedades, principalmente de la enfermedad de la vejez. Mas, ciertamente parece que de cualquier enfermedad violenta podrían sanar, como de la fiebre, de las heridas y de otras semejantes; pues podrían detener la sangre o quitarla, y lo mismo de cualquier otro humor.

Mas, parece que por lo menos podría el demonio alargar la vida hasta el año mil. Pues, si puede todo lo natural, y alguna vez la vida natural fué de mil años, como es manifiesto de Adán y de algunos otros, ¿por qué no podría entonces conservar la vida por tantos años, habiendo ahora los mismos elementos y los mismos remedios medicinales que entonces había?

Se contesta: Indudablemente los demonios no podrían alargar la vida por tantos años como en aquel tiempo. Es la razón, porque por la destemplanza y la ignorancia de los hombres ha sido la vida muy deteriorada y hecho morbosa, y no bastan cualesquiera cosas naturales para volver a la antigua integridad, y los mismos alimentos por el mal cultivo no tienen aquel vigor, y por fin, y tal

vez principalmente, por la influencia celeste. Pues, el Señor con su providencia de tal manera dispuso las cosas, que en aquellos primeros tiempos hubiese constelaciones celestes naturales más salubres y eficaces para propagar la vida de los hombres y para que los alimentos fuesen de mayor vigor y también las medicinas y el aire y el agua y otras cosas que conservan la vida de los mortales.

Otra cuestión se ofrece aquí, o duda: que siempre se presupone que los demonios son incorpóreos o inmateriales, y pregunto si es esto del todo cierto. Mas, porque creo que ahora he hablado ya bastante de esta materia, reservemos esta cuestión para otra relección de la misma. Ve a Santo Tomás (1 p., q. 50, art. 1).

RELECCIÓN

DE

AQUELLO A QUE ESTÁ OBLIGADO EL HOMBRE AL LLEGAR AL USO DE RAZÓN

Vamos a releer el lugar del Eclesiástico (cap. 15): *Dios desde el principio hizo al hombre y dejólo en mano de su consejo.*

Mas, porque para muchos se debe dudar del autor y autoridad de aquel libro del Eclesiástico y no faltan todavía quienes duden, no será ajeno decir de esto alguna cosa anticipadamente, para que no parezca que toda nuestra disputa, apoyada en lugar resbaladizo, se derribe.

Los hebreos no reciben como canónicos los libros de la Sabiduría y del Ecclesiástico: es de San Jerónimo en el prólogo a Galeato y en el prólogo a Heliodoro y a Cromacio, el cual dice: *Hasta aquí no se ha hallado el Hebreo, sino solo el Griego.* Por esta razón se ha dudado alguna vez en la Iglesia si deben ser recibidos como escrituras canónicas.

Autores antiquísimos han usado del testimonio de ellos como de libros proféticos, como Egesipo, Ireneo, Tertutuliano, Evaristo y Alejandro, sucesores de Anacleto, Clemente Alejandrino, discípulo de Juan Evangelista, Orí-

genes, Cipriano, Ambrosio, Agustín, Damasceno; y Eusebio (lib. 4) dice que los antiguos Padres usaron antes como proféticos de aquellos libros. Y San Agustín (17 *de Civit. Dei*, cap. 20) expresamente dice que son proféticos. Y también lo dice el Damasceno (lib. 4, cap. 18).

Y por fin, en el Concilio Cartaginense III, al que asistió San Agustín, se dijo (cap. 47): *Agradó que, aparte de las Sagradas Escrituras, ninguna otra cosa se lea en la Iglesia bajo el nombre de Divinas Escrituras; las escrituras canónicas son: Genesis, etc. Y de Salomón cinco libros. Estas cosas recibimos de los Padres para ser leídas bajo el nombre de Divinas Escrituras*. Así, en el Concilio.

De donde se sigue, que la Sabiduría y el Eclesiástico deben ser puestas entre las Sagradas Escrituras de Salomón, de lo contrario no fueran cinco sus libros sino tres (1).

Aunque no estén seguros los doctores de quiénes sean los autores de aquellos libros, parece, no obstante, muy racional que no fueron escritos por Salomón, sino que contienen sentencias de Salomón esparcidas en varios lugares, del cual se sabe que escribió muchas cosas que no han llegado hasta nosotros. Por eso Egesipo, Ireneo, Tertuliano, Cypriano y Eusebio, citan el libro atribuyéndolo a Salomón.

Del Eclesiástico parece cierto que fué autor un tal Jesús, padre de Sirach, y que Jesús, hijo de Sirach, lo trasladó del hebreo al griego, o más bien, que lo hizo nuevo hacia el tiempo de Tolomeo Energetes, casi doscientos años antes del nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo, bajo el sacerdocio de Simón Magno, hijo de Onias.

Del libro de la Sabiduría no es tan claro el autor; se

---

(1) El Concilio Tridentino definió la canonicidad de estos libros.

atribuye al judío Filón, mas no al que floreció durante el imperio de Nerón sino a otro más antiguo, ciento sesenta años antes de Jesucristo. Mas, sea comoquiera, ambos libros han sido escritos con espíritu profético. San Agustín (lib. *de Doctrina Christiana)* cree que ambos libros son de Jesús, hijo de Sirach; lo cual, no obstante, retractó (2 lib. retract. cap. 4).

Así, pues, supuesto esto, de las palabras del lugar citado suficientemente consta que la escritura no habla del hombre antes del uso de razón o antes que pueda deliberar o tomar consejo de sus actos; y así, al presente, no hablamos nosotros de la salvación del hombre o de su estado en el útero materno, o antes que llegue al uso de razón; sino que me propuse tratar en esta disertación este argumento, a saber, cómo y de qué manera y por qué vía puede el hombre salvarse desde que es dueño de sus actos o, como dicen los escolásticos, después que llegó al uso de razón. Y así, sea la cuestión principal:

Todo hombre, al llegar al uso de razón, ¿tiene abierto el camino de la salvación y de la vida eterna?

Por la parte negativa se arguye así: *Sin fe es imposible agradar a Dios, y al que se acerca a Dios le es necesario creer que existe y que es premiador de los que le buscan.* Y además: *Quien creyere y fuere bautizado será salvo; pero quien no creyere será condenado.* Pero a muchos, al llegar al uso de razón, les es imposible creer y tener fe, como es manifiesto de los nacidos y educados entre los bárbaros y desconocedores de la divinidad y de la religión; luego los tales no tienen abierto el camino de la salvación.

Confírmase por San Pablo: *¿Cómo invocarán a Aquél en*

quien no creyeron?, o ¿cómo creerán en Aquél a quien no oyeron?; mas ¿cómo le oirán sin que nadie le predique? Y así, San Pablo parece que manifiestamente excusa a aquellos a quienes no ha sido predicada la religión y el nombre de Dios.

Contra este parecer está aquello: *Dios quiere hacer salvos a todos los hombres. Al hombre, la vida y la muerte, el bien y el mal, lo que le agradare se le dará.* Del cual lugar se ve que a todo hombre (si por él no se pone obstáculo) la ha sido dada de arriba facultad de llegar a la vida eterna. Además: *En verdad conocí que no es Dios aceptador de pernas, sino que obra en toda gente.*

Para tratar esta cuestión conviene resolver cuatro dudas.

Primera, qué sea tener uso de razón y qué llegar al uso de razón.

Segunda, qué puede el hombre al momento de llegar al uso de razón.

Tercera, a qué está obligado en este tiempo.

Cuarta, de la cuestión principal.

Las cuales cuatro dudas resueltas, se habrá terminado la relección.

Acerca de la primera cuestión es de notar que, aun cuando la razón sea esencialmente lo mismo que el entendimiento humano, no obstante, la voluntad es puesta por el filósofo en la razón, como parece que siente Aristóteles en 3 *Ethic.*, cap. 10, y más claramente en 3 *de anima*, cap. 6.

Más. La voluntad es llamada esencialmente racional, como es manifiesto por Santo Tomás, in 3, dist. 23, q. I, art. 1, quaëstiunc. 1. Por lo cual, el uso de razón no solo

se llama uso y facultad de la potencia intelectiva sino también de la voluntad. Y Aristóteles (3 *Ethic.*, cap. 10) dice que la fortaleza y la templanza son de las partes que no participan de la razón, etc.; y sin embargo, el apetito sensitivo es partícipe de algún modo de la razón; luego la voluntad es de otro modo racional que por participación.

Además; aun cuando el libre arbitrio sea esencialmente lo mismo que la voluntad humana, como expresamente dice el Damasceno (lib. 2), no obstante, como el acto del libre albedrío es la elección, según el Maestro (2 dist. 24), y la elección de tal manera exige el consejo que Aristóteles (6 *Ethic.*) duda si hay apetito intelectivo o entendimiento apetitivo, por eso, el libre albedrío no es puesto solamente como facultad de la voluntad, sino de la razón y de la voluntad juntamente, como es manifiesto en el Maestro (2, dist. 24).

Supuestos brevemente estos antecedentes, procediendo de lo más conocido y fácil, sea la primera proposición:

Tener uso de razón es lo mismo que tener libre albedrío.

Es manifiesto por lo dicho, pues si tener uso de razón es tener facultad de entendimiento y voluntad, esto precisamente es tener libre albedrío: luego, lo mismo es lo uno y lo otro.

Se confirma, porque en cualquiera que hay uso de razón hay libre albedrío y viceversa. Y así, por más que los idiotas y rústicos puedan distinguir a aquél que tiene uso de razón y libre albedrío de aquél que no los tiene; no obstante, definir en qué consiste la razón del libre albedrío y qué es tener esta facultad, no es fácil. Pero vamos a ver ambas cosas.

Para declarar todo esto, sea una segunda proposición:

No es lo mismo tener libre albedrío o uso de razón, que tener actos de entendimiento y de voluntad.

Es claro: por lo común, los ebrios y los amentes no tienen libre albedrío y, no obstante, tienen actos de entendimiento y de voluntad; luego, no es lo mismo.

La mayor es manifiesta.

Se prueba la menor, porque tienen actos acerca de las cosas espirituales, que no caen bajo el sentido, como el deseo mismo de las dichas cosas espirituales, según la experiencia nos lo muestra en las cosas que hacen o dicen, pues hablan de Dios y de los ángeles y disputan de los dialectos. Y se confirma en los niños y en los que sueñan; pues los que sueñan se acuerdan después, que hicieron actos de entendimiento y de voluntad.

Además. Ponen algunos actos universales que no parece pueda tener el sentido, que es solo de los particulares; Santo Tomás (1 p., q. 84, art. 8, ad 2) enseña cómo el sentido y la imaginación son más o menos atados o desatados en los que duermen, y concluye así: *Y así, al modo que el sentido es desatado y la imaginación al dormir, es librado también el juicio del entendimiento; mas, no totalmente; por tanto, aquéllos que silogizan durmiendo, cuando se despiertan siempre reconocen que faltaron en alguna cosa.*

De estas palabras de Santo Tomás se ve claro que los que duermen tienen actos de entendimiento, y, por consiguiente, pueden tener actos de la voluntad. Lo mismo, y más claramente, pone sobre el lib. 4, dist. 9, q. 1, art. 4, ad 3 et 4; y en el mismo lugar ad 4 dice, que alguna vez consiente uno en sueños en torpeza, y así parece también que tiene acto de voluntad el que duerme. También enseña lo mismo en otros lugares (2, 2, q. 172, art. 1, ad 2, y

q. 154, art. 5, in sol. argum. y en I p., q. 84, in corp. y ad 2).

Confírmase también por la razón, porque todos estos, a saber, los locos, los niños y los que sueñan tienen alguna vez actos de los sentidos suficientes en los despiertos y sanos para un acto de entendimiento y de voluntad; por tanto, pueden estar también en los animales, porque toda la causa por la cual los locos no tienen uso de razón es la disposición de los sentidos.

El antecedente es claro, porque juzgan por el sentido que algo es bueno o malo, el cual juicio bastaría a mover al no amente para un acto de entendimiento y de voluntad.

Se confirman también todas estas cosas, porque los sentidos en los hombres son de la misma naturaleza que en los brutos, aunque sean de alguna manera más perfectos (1); pero, los locos tienen muchos actos que los brutos no pueden tener; luego, estos actos no provienen de solo el sentido, sino del entendimiento y de la voluntad.

Tercera proposición:

No parece lo mismo tener libre albedrío o uso de razón, que poder obrar o no obrar, puestos los requisitos para obrar, en el sentido en que comúnmente lo toman los doctores.

Esta proposición no es tan manifiesta ni tan cierta como las precedentes, y así, casi todos los autores recientes sostienen lo contrario, a saber, que todo acto que no es producido necesariamente procede del libre albedrío.

---

(1) Aquí como en muchas otras ocasiones es confusa la frase, que no aclaro porque no me considero legítimo intérprete de Vitoria ni intento interpretarle ahora. Aquí, por ejemplo, no se ve si son más perfectos los sentidos humanos o los de los brutos, según el pensamiento de Vitoria.

Yo, a la verdad, afirmo, que el hombre produce muchos actos que puede no producir, aun no teniendo libre albedrío ni uso de razón.

Se prueba en primer lugar, porque los niños y los locos y los que sueñan tienen actos de la voluntad (como se ha probado) y no necesariamente; luego, no basta esto para el libre albedrío.

Es clara la menor, porque la voluntad es formalmente libre por su naturaleza, porque las potencias racionales se refieren a cosas opuestas (3, de anima) y nada hay en ellas por lo cual sea obligada la voluntad; luego, no es obligada.

Se prueba la menor (1), porque o habría noticia intelectiva o sensitiva o pasión del apetito sensitivo, porque ninguna otra cosa se puede imaginar por donde sea obligada; pero, ninguna de estas cosas puede obligarla; y se prueba, porque el sentido no puede mover a la voluntad sino mediante el entendimiento (3, *de anima*), y por tanto, la sola sensación no puede forzar a la voluntad, ni la pasión; lo cual es claro porque alguna vez los locos obran sin pasión o, al menos, puede haber tan gran pasión en el sano como en el amente y en el niño y en el que sueña.

Ni por el lado del entendimiento tampoco, porque cualquier noticia que haya en el amente y en el niño, puede estar en el adulto y en el sabio; pero, en éste no es necesitada la voluntad; luego, ni en aquéllos. La mayor se prueba, porque o hay simple aprensión o juicio, y ambas cosas puede haber en el adulto.

Y se confirma, porque si alguna noticia obligase, o fue-

(1) *La menor* del último razonamiento que es a su vez prueba de la *menor* del anterior. Es decir, se va a probar aquí: que nada hay en las facultades racionales por lo cual sea obligada la voluntad.

ra simple aprensión, o juicio incompleto o perfecto. No la simple aprensión, porque la noción no sólo no obliga, sino que ni puede mover la voluntad (3, *de anima)*, pues que el entendimiento especulativo no mueve, sino sólo el práctico; y los locos alguna vez obran por juicio, que no es juicio simple del bien o del mal, porque éste no fuerza al adulto; mas, el juicio completo no puede haberlo en el amente, y supuesto que lo hubiese, no lo forzaría. Luego, nada hay que pueda forzar la voluntad del niño o del loco o del que sueña.

Y se confirma nuevamente, porque más mueve el juicio perfecto de la bondad del objeto que el juicio imperfecto o la simple aprensión; pero el juicio perfecto de la bondad del objeto no fuerza; luego, mucho menos el juicio imperfecto que hay en los amentes.

Y a la verdad, es maravilloso que este juicio, es decir, lo deleitable o dulce, que tiene el niño le fuerce a él; y no obstante, el mismo juicio con estos otros caracteres, a saber, el bien honesto y meritorio, el precepto honorífico que hay en el adulto, no le fuerce.

Además, que el alma separada con todo el conocimiento que hay en el niño o en el loco es cierto que no es forzada; luego ni unida. Es manifiesta la consecuencia, porque ciertamente el entendimiento y toda el alma separada existe también en el cuerpo (3, de anima), y el entendimiento nada recibe del cuerpo sino la noticia. Y asi, no hay duda que puestas iguales noticias intelectuales en dos almas, si una no es forzada no lo es tampoco la otra, porque la diferencia de parte del cuerpo nada hace, si no hace diferencia en las noticias de parte del entendimiento.

Se prueba en segundo lugar. Los movimientos súbitos que los doctores llaman primeros, del todo inimputables,

no son necesarios; y, sin embargo, en tales casos no hay libre albedrío; por tanto, no es bastante para el libre albedrío, que no sean necesarios los actos.

Se prueba el antecedente, porque ninguna noticia que hay en el primer instante fuerza; luego, ni entonces tampoco. Ni vale decir que después no fuerza, porque sobreviene nuevo juicio; pues, es cosa firme que el juicio sobreviniente antes mueve que aparta de aquel movimiento; luego, el juicio siguiente no hace, que si antes necesariamente era movida la voluntad, no sea movida después.

Se confirma todo esto en los maniáticos, los cuales tienen tal pasión que acerca de alguna materia particular no tienen uso de razón, teniéndolo, no obstante, acerca de todas las demás cosas, como también alguna vez los frenéticos no parece que sean forzados acerca de aquella materia de su frenesí, sino que yerran, y sin embargo, no tienen libre albedrío acerca de ella. Luego, no es lo mismo tener libre albedrío y obrar no necesariamente.

Y vemos ciertamente que los amentes y los niños hacen muchas cosas rogados o amonestados, al modo que los otros hombres, y no parece que sean forzados en estas cosas.

También parece que puede probarse de todos los actos indeliberados, como rascarse la barba y la cabeza, de los cuales no parece que deba decirse que sean actos necesarios, y no obstante, no proceden del libre albedrío.

Mas contra esta conclusión puede argumentarse con un solo argumento aparente. Porque si los actos de la voluntad antes del uso de razón o en el amente o en los que sueñan, no son necesarios sino libres, son buenos o

malos, y si libremente se traspasa los preceptos, son pecado.

Respondo negando la consecuencia, porque no es suficiente que sean libres de este modo, sino que es menester que sean deliberados, lo que no son. Ni Santo Tomás (1 p. y in 4) excusa a los que sueñan por obrar necesariamente, sino porque no tienen perfecto uso de razón o de entendimiento, sino que está en ellos impedido el entendimiento; y así, el defecto proviene de parte del entendimiento, no de parte de la voluntad. Y es manifiesto, porque acerca de materia buena pueden haber también movimientos primeros, los cuales, no obstante, no son considerados meritorios por su indeliberación

Y se confirma la solución: porque, sea así o no lo sea, sin embargo, supuesto que sea así, que los niños y los amentes tuviesen tal libertad de parte de la voluntad, si tuviesen, no obstante, el entendimiento de tal suerte impedido como lo tienen ahora, que no pueden conocer qué convenga o qué dañe, sin duda dejaría de imputárseles cuanto hicieren no más que ahora se les imputa. Luego, no es menester negar la libertad de la voluntad.

Confírmase por fin, porque amencia parece significar esto solamente, a saber, privación o turbación de la mente o del entendimiento, y no dice relación a la voluntad.

Queda, pues, si no cierta, ciertamente probable la proposición, que en los amentes, en los niños y en los que sueñan y también en los movimientos súbitos, no es forzada la voluntad, sino que puede obrar o dejar de obrar y, por consiguiente, que esto no es suficiente para el libre albedrío.

Verdadero es, no obstante, que esta libertad no es libertad propia y absoluta, sino imperfecta y en parte, la

cual no es capaz de bondad y malicia ni de alabanza y vituperio.

Cuarta proposición;

Es lo mismo tener libre albedrío que ser dueño de sus acciones.

Esta conclusión es de Santo Tomás en muchos lugares y expresamente en 1, 2, quaest. 1, art. 1, ad 2, donde dice que en esto se diferencia el hombre del resto de los animales, en que es dueño de sus actos. Y así, solo se llaman propiamente humanas aquellas acciones de las que el hombre es señor. Mas, el hombre es señor de sus acciones por la razón y la voluntad. De donde, libre albedrío se dice que es la facultad de la voluntad y de la razón; y en el art. 2 dice, que el hombre tiene dominio de sus acciones por el libre albedrío.

Mas, para que el hombre sea dueño de sus acciones dos cosas se requieren: lo uno, que tenga el hombre facultad de consultar y delibrar qué sea bueno y qué malo, qué hay que conseguir, qué hay que huir y qué hay que evitar; es lo otro, que después de liberar, tenga potestad de elegir o de dejar lo que ha deliberado; ni lo primero es suficiente sin lo segundo, ni nadie fuera dueño de sus acciones, si, después de deliberar, necesariamente se siguiese o necesariamente no se siguiese el consejo.

Esta proposición es clara por la significación y acepción común de las palabras; pues, aquél es llamado por todos verdadero señor, que puede usar de la cosa; de este modo lo definen jurisconsultos y teólogos. Y esta facultad no puede tenerse sin la facultad de la razón y de la voluntad, que es el libre albedrío. Por tanto, lo mismo totalmente es tener libre albedrío, que tener dominio de las acciones; y así se dice que tiene libre albedrío el que

es totalmente dueño de sus acciones, y así, libre albedrío y dominio se definen por lo mismo, a saber, que son una facultad, pues es el libre albedrío una facultad de la razón y de la voluntad, y el dominio de las acciones humanas es también la facultad de usar de la razón y de la voluntad.

Quinta proposición.

De los dos requisitos para el libre albedrío, el segundo no puede estar sin el primero y, puesto el primero, se pone el segundo.

Esto es manifiesto. Pues, donde hay facultad de deliberar hay facultad de elegir, y al revés, y no se halla lo uno sin lo otro, como es manifiesto en los brutos, en los niños y en los amentes, en los cuales, no habida diferencia o mudanza alguna de parte de la voluntad (como se ha dicho), sólo porque el entendimiento es impedido de deliberación y consejo, la voluntad tampoco tiene en su potestad elegir o no elegir.

Y así, aun el que quisiere argumentar contra la proposición tercera y decir, que en los que no tienen uso de razón, la voluntad pone todos sus actos necesariamente, podría responder a los argumentos hechos y decir, que la naturaleza de la voluntad es, que, si el entendimiento está libre y es capaz de deliberación y consejo, la voluntad obra libremente; mas, si no es capaz, la voluntad obra necesaria y naturalmente. Y así, cuando se pregunta por quién es obligada la voluntad en el amente, digo que no por el conocimiento sino por la naturaleza, porque la libertad de la voluntad depende del entendimiento; pues, aun cuando la libertad esté formalmente en la voluntad como en sujeto, está, no obstante, en el entendimiento como en causa y raíz, como dice Santo Tomás (1, 2, página 6, art. 2 ad 2, y q. 17 art. 1, ad 2 y *de Veritate*, q. 26,

art. 2). Y Aristóteles (3 *Ethic.)* dice que el deseo o la elección nace del consejo.

Síguese un corolario que responde a la cuestión primera principal, en la cual se preguntaba qué es tener el hombre uso de razón o llegar al uso de razón.

Digo que consiste en que el hombre se halle en tal estado que pueda consultar y deliberar de sus actos; pues, aun cuando uso de razón diga también, aparte esto, potestad de elegir lo que pertenece a la voluntad, no obstante, en cualquiera que haya potestad de consultar la hay de elegir.

Mas, aun cuando en esta determinación todos convengan y deban en absoluto consentir, nacen de ello dudas, no muy graves, que digamos, pero tampoco despreciables.

La primera duda es física, a saber:

De dónde proviene, como quiera que no sólo todos los hombres sean de la misma especie, sino tengan las mismas potencias humanas, y como suponemos al presente, la una no es más perfecta que la otra; como esto, digo, sea así, ¿de dónde proviene que un hombre tenga uso de razón y otro no tenga? Y además, ¿por qué no ocurre en la infancia lo que en la adolescencia?

La duda se acrecienta, porque el entendimiento es el mismo en la puericia y en la ancianidad. Y así, sea la primera proposición.

Esa diferencia no puede provenir inmediatamente de parte del entendimiento o de la voluntad.

Esta proposición es clara, porque aun cuando se dude si el entendimiento de uno es más perfecto que el enten-

dimiento de otro, no puede, sin embargo, haber tanta desigualdad que haga amencia o salud; y además, que no se daría causa de la infancia o de la adolescencia, siendo las mismas las potencias en ambas edades.

En segundo lugar se prueba, porque si la amencia proviniese inmediatamente de parte del entendimiento y de la voluntad, se hallaría también en las almas separadas, lo que no sólo fuera absurdo sino impío decirlo.

Segunda proposición:

> **Tal diferencia no proviene de algún hábito concreado por la naturaleza en el entendimiento o en la voluntad, que solo esté en un hombre y no en otro, en el niño y no en el adulto.**

Esto es claro, porque nuestra alma es como una tabla rasa, en la cual nada hay pintado, como Aristóteles disputó contra Platón, y si algunos hábitos hay, son solo de los primeros principios, que son comunes a todos, y ni el que pasa de la vigilia al sueño pierde algún hábito ni el que pasa de la salud a la demencia, ni al contrario adquiere hábito alguno el que vuelve de la demencia a la salud.

Tercera:

> **El defecto y la imperfección o la privación del uso de razón, o siempre o la mayor parte de las veces proviene de defecto e imperfección de la parte sensitiva cognoscitiva, a saber, de los sentidos y principalmente de los interiores.**

Pruébase primeramente en los niños: comoquiera que sus potencias racionales son perfectas (como se ha dicho), a ninguna cosa puede atribuirse que sea causa de esta privación, sino es la parte sensitiva, como tampoco en el que duerme o en el que sueña; luego, la misma razón basta en los otros, porque, si el efecto es común, la causa es también común.

Segundo, porque, como nada haya en el entendimiento que primero no haya estado en el sentido y es necesario que el inteligente contemple el fantasma (3 *de anima)*, la corrupción e imperfección en el sentir es necesario que redunde en el entendimiento; luego, ésta será suficiente causa de la privación del uso de razón.

Se confirma, porque también la desigualdad y diversiversidad de los ingenios proviene solamente de la diversidad de los sentidos; y así, el Filósofo (2 *de anima)*, dice: que las carnes muelles o más delicadas son más aptas de entendimiento y más ingeniosas; lo cual es, porque todo sentido se funda en el sentido del tacto (como dice el mismo allí), el cual es más perfecto en carne más perfecta. Esta conclusión la prueba Santo Tomás (1 p., q. 94, artículo 8) donde dice, que, atados los sentidos, es atado también el entendimiento. Y Aristóteles da la razón, en el libro del sueño y de la vigilia, porqué los sentidos son atados en los que duermen, a saber, porque se resuelven los vapores humosos en el cerebro, y (como se ha dicho) cuanto más se desatan los sentidos, tanto más es librada también la razón. Luego, todo proviene de parte de los sentidos. Ve a Alberto, *de Somno et Vigilia*, cap. 7.

Cuál sea la causa que la parte sensitiva no sea apta para el oficio de sentir en los niños, si, por ejemplo, el humor inmoderado en el cerebro; cuál sea en los amentes y en los frenéticos, no es cuestión de este lugar, sino que debe ser dejada a los médicos y físicos; ahora sepamos esto, que aquellos que tienen de la misma manera los sentidos, igualmente tienen uso de razón las más de las veces.

Cuarta proposición:

El apetito sensitvo puede ser causa de privación del uso de razón; quiero decir que, aun cuando uno

tenga las fuerzas sensitivas convenientemente dispuestas para sus propias funciones, no obstante, por una pasión vehemente puede uno perder el uso de la razón.

Esto es manifiesto, porque, como dice Aristóteles (6 *Ethic.* y 7), las perturbaciones y las pasiones impiden el juicio de la razón; pues así juzga el hombre de las obras como es su afecto. Por lo cual, dice, los que están en perturbación, son como los que duermen, los furiosos y los ebrios, pues del mismo modo son engañados. Y así, es imposible que los incontinentes sean sabios o prudentes.

Si, pues, las perturbaciones del apetito sensitivo impiden el uso de la razón, tanto pueden crecer que del todo lo quiten. Y Aristóteles (7 *Ethic.*) expresamente dice, que la ira y los apetitos venéreos y otras pasiones parecidas a no pocos llevan al furor y a la demencia. Y Cómico dice: no me maravillan aquellos que por una injuria comienzan a enloquecer.

Pero, es verdad, que aun cuando podría tal vez el apetito sensitivo mover inmediatamente la voluntad y no sólo mediante el conocimiento, no obstante parece que perturbar de este modo el juicio de la razón no podría sino turbando el sentido. Y así, esta causa de esta privación se reduce en último término a la primera, a saber, al impedimento de la parte sensitiva cognoscitiva, por más que podría decir se lo contrario, como luego veremos.

Quinta proposición:

Es probable que, supuesta una rectitud absoluta de la parte sensitiva, podría quitarse el uso de la razón por hábitos existentes en la voluntad, por ejemplo, por el odio o el amor de la voluntad.

Es manifiesto, porque también, como Aristóteles dice (6 *Ethic.*) y enseña la experiencia, los malos hábitos per-

turban el juicio de la razón; luego, de tal manera pueden crecer que superen la virtud natural del entendimiento y quiten en absoluto la potestad de deliberar, porque si pueden poner obstáculo, pueden también impedir totalmente.

Y se confirma, porque tanto pueden perturbar los malos hábitos como las pasiones; luego, si pueden esto las pasiones, ¿por qué no lo pueden también los hábitos?

Y aunque sea verdad que en aquel caso se turban también los sentidos, no obstante parece que antes se turbe la razón.

Y se confirma, porque el entendimiento no recibe de los sentidos sino las especies, y para el uso de la razón se requiere discurso y raciocinio. Luego, supuesto que el sentido administre convenientemente las especies, puede ser por otro lado impedido el entendimiento, que use de la razón. Lo cual, si es verdad, puede uno enfurecerse, no por imperfección de los sentidos.

Y dije que esta proposición es probable y no cierta, porque de esto parece seguirse que, si uno enfermase de este modo estando en cuerpo, perseveraría la locura hecha la separación del cuerpo, porque los hábitos malos perseveran en el alma de los condenados, y así habría en el infierno algunas almas sin uso de razón.

Mas, quien quisiera negar esta proposición convendría que respondiese por qué si los hábitos malos pueden turbar de algún modo el juicio de la razón, no pueden crecer tanto e impedir tanto que del todo lo quiten.

Y a este inconveniente del alma separada, que se traía, podríamos decir, que los hábitos no pueden ser acerca de todas las materias, y aun los hábitos de este modo grandes no podrían ser sino acerca de raras materias; y así, quedaría el entendimiento libre acerca de las otras materias, y no habría inconveniente que el alma separa-

da enfermase acerca de alguna materia, como hacen los maniáticos.

No asî de las pasiones, pues por ellas se conmueve el cuerpo y el mismo instrumento u órgano de las fuerzas sensitivas, corrompido el cual, ya no es idóneo para materia alguna, aunque la causa haya obrado con relación a una sola.

Sexta proposición:

> **Ninguna disposición de las cualidades naturales sin las especies sensibles es suficiente para el uso de la razón, quiero decir, aun cuando el órgano estuviese inmejorablemente dispuesto por las cualidades naturales y para recibir las especies, todavía no se diría que tiene uno uso de razón.**

Esta proposición es manifiestamente clara; pues para juzgar y consultar qué debe evitarse y qué hacerse se requiere multitud de especies. Pues para juzgar rectamente en las cosas prácticas requiérese tener memoria de lo pasado, como dice Cicerón (2 *Rethor.*), y Aristóteles (2 *Ethic.*), que las virtudes intelectuales necesitan experiencia y tiempo, ni puede el hombre juzgar de lo contingente, sino por aquellas cosas que ocurren comúnmente, las cuales sin memoria no pueden conocerse. Por donde, si alguien perdiese todas las especies, por más que quedasen los órganos bien dispuestos para recibirlas nuevas, consta que el tal no tendría uso de razón.

Séptima proposición:

> **Para que uno llegue al uso de razón mucho influye la enseñanza, la educación y la posición.**

Quiero decir que, en igualdad de circunstancias, antes llega al uso de razón el de buena posición y entre los hombres cultos que entre los rústicos. Y es claro, porque para el uso de la razón se requiere, no sólo la adquisi-

ción de especies, sino también la ordenación de ellas, y en esto influye mucho la posición. Luego... De lo cual se sigue un corolario que, aun los iguales en cualidades naturales no llegan en igual tiempo al uso de razón.

Por todo lo cual es manifiesto, que tener uno uso de razón o llegar a él no es otra cosa que estar en estado tal que, presentado algún objeto acerca del cual se debe obrar, pueda la potencia próxima deliberar suficientemente y consultar qué debe hacerse o evitarse, mediata o inmediatamente.

Y añado, que no es menester que cualquiera que tiene uso de razón pueda por sí mismo conocer o juzgar qué deba hacerse, sino que es bastante que lo pueda por sí o por ajena instrucción y él sea capaz de consejo, según aquello de Hesíodo que trae Aristóteles (1 *Ethic.*, cap. 4). *Optimo es aquél que por sí mismo lo conoce todo. Es bueno, además, el que obedece al que le advierte cosas rectas,* etc:

Por más que, a la verdad, confieso que tal vez de todo lo que hemos dicho no se deduzca bastante qué sea tener uso de razón y en qué consiste. Pues es mucho más fácil entender y pensar quién tiene uso de razón y quién no lo tiene, que definir qué sea esto: aquello los idiotas y cualesquiera ineruditos lo conocen, y distinguen los amentes de los sanos; esto, en cambio, ni a los filósofos les es fácil explicarlo.

Pero, eso mismo que parece claro y ha sido definido, no carece de réplica, ya que los ignorantes y los que yerran en las costumbres, como los herejes, por ejemplo, no son suficientemente capaces de consultar y juzgar qué debe hacerse o evitarse, de lo contrario no errarían así, y no obstante, no les negamos el uso de razón. Luego, no se requiere esto. Puede contestarse, negando el

supuesto y diciendo que todos aquellos son suficientes y yerran por su negligencia y afectos corrompidos.

Mas, todas estas cosas son filosóficas, en las cuales no es menester que anden muy solícitos los teólogos; y entiendo que, aun cuando no haya yo satisfecho con mis razones, estuve difuso. Y así, sea lo que dijimos tener uso de razón, sea otra cosa, supongamos a uno constituido en uso de razón y disputemos de él.

No obstante, no es lícito pasar por alto esta duda que se origina de lo precedente, a saber:

¿Puede tener uno uso de razón acerca de una materia u objeto y no acerca de otro, como acerca de la materia de la justicia y no acerca de la materia de la templanza, de tal suerte que sea capaz de razón para deliberar y juzgar si se puede robar o dañar a alguno, y no lo sea para resolver de la fornicación, habiéndose respecto a ella como niño?

Parece que no puede suceder esto, porque de lo contrario tendríamos a un hombre capaz de mérito acerca de una materia moral y no acerca de las demás, lo que nunca ha concedido autor alguno.

No obstante, parece también lo contrario, porque muchas ideas son más claras que otras, como que no se puede matar es más claro que que no se puede fornicar, y no se adquieren a la vez especies de todas las cosas. Además, como se ha dicho, los maniáticos parece que carecen del uso de razón acerca de una materia particular como los amentes acerca de todas.

Ciertamente la cosa es dudosa, y así respondo:

Primera proposición:

Parece que puede uno tener suficiente uso de

razón acerca de las artes o industrias y no tenga el mismo acerca de la materia moral.

Se prueba, porque vemos a algunos que caen en la locura, que no pierden el arte, si alguna antes habían aprendido, sino que saben escribir, leer, pintar y aun zurcir silogismos y otras cosas parecidas, como cantar. Se confirma, porque los niños son instruídos en alguna arte antes del uso de razón. Además, que (como se ha dicho) mucho influye la educación para el uso de la razón, y puede uno ser educado primeramente acerca de un arte, que acerca de la materia moral. Luego...

Segunda proposición:

Esto que decimos ser posible parece muy difícil o que nunca sucede.

Porque al menos los principios morales son mucho más claros que los artificiales. Por tanto, parece del todo imposible que pueda uno juzgar suficientemente de las cosas artificiales y esté totalmente falto de razón en las cosas morales.

Tercera proposición:

Creo del todo imposible que uno tenga uso de razón acerca de alguna materia moral y no acerca de todas.

Se prueba en primer lugar, porque los principios morales son los mismos acerca de todas las materias; luego, si se tiene juicio para los principios de una materia, ya de algún modo se tiene acerca de todas. Y así, el que juzga que no se debe dañar al prójimo ya tiene el principio que no autoriza robar; como el que sabe que en *BARBARA* hay buena consecuencia, sabe que urge esto en toda materia; y el que conoce que hay algo divino que es obligatorio guardar, tiene el principio lo mismo para la materia de la justicia que de la templanza.

Pruébase, en segundo lugar, porque uno mismo es el camino y una misma la razón para deliberar de la materia de la justicia, que de la materia de la templanza. Luego, es imposible que uno tenga uso de razón para deliberar en la materia de la justicia y no en la materia de la templanza.

Se declara el antecedente con un ejemplo: En la materia de la justicia la deliberación comienza por este principio: que es menester guardar los preceptos de Dios, y por este otro: que los preceptos de Dios se contienen en la Sagrada Escritura o en la doctrina de la Iglesia, y que un precepto de justicia es no hurtar. Por el mismo o semejante camino se ha de proceder en cualquier doctrina moral.

Otro delibera de esta manera, a saber, que en las cosas prácticas es menester consultar a los más peritos, lo cual es también principio de deliberar en toda materia.

En tercer lugar se prueba, porque, cualquiera que tiene uso de razón tiene este principio: que en sus acciones puede obrar bien y mal; mas, quien tiene este principio puede deliberar acerca de todas las cosas prácticas. Luego... La mayor es manifiesta y la menor se prueba, porque todo tal puede deliberar y buscar qué debe hacerse, yerre o no.

Al argumento hecho en contrario, que unas materias son más conocidas que las otras, se contesta: Es verdad, pero de esto no se sigue que aquél que puede deliberar acerca de lo más conocido no pueda acerca de lo menos conocido, porque es suficiente que pueda dudar, y por consiguiente, ya puede consultar.

A lo otro de los maníacos se responde, que los maníacos tengan tal vez uso de razón acerca de todas las materias, pero son llamados maniáticos, porque acerca de alguna materia se equivocan vehementemente ni pueden apartarse de aquella opinión, siendo el error como natural e invencible. Y es cierto que los maniáticos deliberan también si obran bien u obran mal, aun de aquella materia acerca de la cual están enfermos, pero yerran en ella como naturalmente, aun después de deliberar. O tal vez pueda decirse, que la manía quita el uso de razón acerca de algo especulativo, como cuando piensa el maniático que está enfermo, y sin embargo está sano, y otras cosas parecidas.

Y otro tanto parece que debe decirse de los frenéticos, que se enfurecen en unas cosas y están mesurados en otras.

Lo opuesto de esta proposición podría ponerse y defenderse; mas, lo dicho parece lo más probable. No obstante, como quiera que sea, no se dice que uno tiene uso de razón absolutamente o que llegó al uso de razón, hasta que pueda deliberar suficientemente en materia moral. Es claro, porque sólo de tal hablan los filósofos y los teólogos; ni se dice que uno tiene sabiduría, sino de las cosas que ha de hacer o dejar de hacer, aun cuando, si pudiera ser, fuese perito en todas las artes.

Mas, antes que vengamos a la segunda cuestión, resta todavía por preguntar qué sea o a qué se llama primer instante o primer tiempo (pues es lo mismo) de uso de razón, o primer instante en que llega uno a uso de razón o de libre albedrío.

Y sea la primera proposición:

La primera deliberación no puede ser propiamente libre, es decir, que esté en poder del hombre deliberar o no deliberar.

Se prueba, porque lo libre es propiamente por la elección o el acto que sigue a la deliberación, como arriba dijimos, ni es acto humano si no es deliberado; pero la primera deliberación no puede seguir a otra deliberación, porque no hay proceso al infinito; por tanto, no puede ser propiamente libre. De donde se sigue que la primera deliberación no puede ser buena o mala, meritoria o demeritoria.

Segunda proposición:

La primera deliberación es por causas totalmente naturales, o más bien, extrínsecas, como de Dios o del ángel.

Se prueba, porque no puede ser por elección de la voluntad. Lo cual es manifiesto, porque (como se ha dicho) no es libre ni puede ser imperada por elección, porque aquella elección ya presupondría otra deliberación; luego es menester que sea, o por movimiento de los fantasmas hecho por el objeto o por alguna otra causa extrínseca. Y así Aristóteles (8 *Ethic.*) dice, que el principio consultivo es algún principio intelectivo más alto que nuestro entendimiento, que es Dios, y de este modo muestra que no hay proceso al infinito. Todo acto de la voluntad presupone un acto del entendimiento, y no al contrario; y el primer consejo no procede de lo voluntad. Lo mismo enseña Santo Tomás (1 p., q. 82, art. 4, ad 3).

Lo cual no parece que deba entenderse así, que Dios concurra siempre como causa particular al primer consejo, sino que se dice que el principio es Dios, porque tal primer movimiento del entendimiento es natural, y las cosas naturales se atribuyen a Dios, que dió esta virtud al

entendimiento; aun cuando no puede negarse que alguna vez Dios, o por sí o por los ángeles, sea especialmente causa de tal deliberación, la cual llamamos entonces inspiración. Acerca de lo cual ve a Cayetano (1 p., q. 82).

Mas, todas estas cosas son de tal manera verdaderas, que, no solamente cuando uno delibera por primera vez, no está en su poder la primera deliberación, sino que tampoco, después que uno cesó del todo en el movimiento intelectivo, está en su poder la primera deliberación, como ocurre en el que duerme, que es excitado del sueño por la misma razón.

Tercera proposición:

Cuando uno delibera por primera vez no tuvo en su libertad haber deliberado antes.

Es manifiesto por lo dicho, porque si ésta no hubiese sido la primera deliberación, otra hubiese sido la natural, como es manifiesto; luego, no pudo haber otra libre antes de ésta.

Cuarta proposición:

Cuando uno delibera por primera vez, pudo antes deliberar.

Se prueba, porque la primera deliberación es por causas puramente naturales, como se ha dicho, las cuales pudieron antes concurrir; por tanto, se pudo antes haber deliberado, aun cuando aquella deliberación hubiese también sido natural.

Quinta proposición:

La primera deliberación no puede caer bajo precepto.

Esta proposición es manifiesta por las otras, pues que no está en la potestad del hombre, si es natural; por tanto, no puede caer bajo precepto. Pues, no se dan precep-

tos sino de los actos que están bajo nuestra potestad; y si es omitida, no libremente se omite.

Y se confirma, porque no podría conocerse tal precepto, pues esto mismo fuera ya deliberar; y tiene ya uso de razón el que conoce que está obligado a un precepto.

Por tanto, es imposible que uno tenga precepto de deliberar por primera vez: ni la omisión ni el cumplimiento fueran libres.

Sexta proposición:

El que delibera por primera vez no estaba obligado a deliberar antes.

Es manifiesto por lo dicho, porque no estaba en su poder; luego no pudo tener precepto de ello.

De donde se sigue un corolario: Es vano lo que dicen los modernos, que hay un tiempo de tregua en el cual puede uno deliberar, y si no delibera se le imputará. Esto, digo, es manifiesto, por lo dicho, que es falso, porque, si no delibera, no está en su poder deliberar, de tal modo que, si pudiese ser, si uno durante cien años, aunque bien dispuesto, no hubiese deliberado por primera vez, no se le imputaría.

Segundo corolario, y es la séptima proposición:

El primer instante o tiempo del uso de razón es aquél en que uno delibera por primera vez de hecho, no aquél en que por primera vez puede deliberar

Se prueba. Porque, primer instante de la razón se dice aquél en el cual puede uno usar por primera vez del libre albedrío y en el que es uno primeramente capaz de precepto, de bien o de mal; mas, esto de ningún modo se

puede antes que por primera vez se delibere; luego aquél es el primer instante o tiempo del uso de razón.

Tercer corolario:

> **Cuando los autores preguntan si es el hombre obligado a algo en el primer instante del uso de razón y a qué está obligado, debe entenderse necesariamente del primer instante o tiempo en que delibera.**

Es claro, porque antes no hay obligación imaginable, como ni libertad. Luego...

Y se confirma, porque es totalmente imposible que uno conozca cuándo pudo deliberar por primera vez, si esto fue antes que deliberase de hecho. Y es claro; pues, ¿por qué señal o argumento pudo conocer esto? Luego, si designásemos otro tiempo de uso de razón antes que el hombre delibere y en el cual el hombre sea obligado, nadie podría saber ni por conjeturas si cumplía aquel precepto o no. Y, en suma, es absurdo decir esto, como, si alguien duerme, decir que tiene precepto de despertarse, precepto que no conocía antes de dormirse.

Digo, por tanto, que a cualquier disposición que se llegue, antes de deliberar en acto, no se llega al uso de razón ni es el tiempo del uso de razón ni hay obligación a nada ni de tal sujeto hay otro juicio entre filósofos y teólogos que de un niño.

Mas, cuando preguntamos a qué está el hombre obligado en el primer instante de la razón, se ha de entender del momento aquél en que ha deliberado por primera vez; y así, si alguien sale de esta vida antes de haber deliberado en acto, no es posible que haya pecado.

Sea esto solamente acerca de la primera cuestión.

SEGUNDA PARTE

La segunda parte y cuestión de la relección es: QUÉ PUEDE EL HOMBRE CUANDO HAYA LLEGADO AL PRIMER USO DE RAZÓN. Acerca de lo cual ocurren principalmente cuatro dudas.

Primera:

Cuando se ha llegado al primer uso de razón, ¿se puede conocer a Dios?

Y para que, omitido lo cierto y fácil, vengamos al nudo de la dificultad, hablaremos del hombre educado en la barbarie sin instrucción y mención de Dios y de la Religión; y se pregunta, si tal puede conocer a Dios al llegar al primer uso de razón.

Parece que sí. Primeramente, porque ello es de evidencia inmediata, al menos según Santo Tomás (I p., q. 2, art. 1); luego no necesita de tiempo para conocerlo.

En segundo lugar, porque la regla de los teólogos es que al que hace lo que es de su parte, no le falta Dios en lo necesario para la salvación: *Al que se acerca a Dios le es necesario creer que existe y que es remunerador de los que le buscan;* luego, si hace lo que de su parte está, no ignorará. Y se confirma por aquéllo: *La unción de él os enseñará todas las cosas.*

En contrario se argumenta asi, porque conocer que existe Dios, sin doctor extrínseco, es muy difícil, pues habita la luz inaccesible y no puede ser conocido sino mediante aquellas cosas que han sido hechas: *Y nuestro ojo se ha a las cosas manifestísimas de la naturaleza, como el ojo de la lechuza a la luz del sol,* y así parece de Dios. Y también el Apóstol: *¿Cómo creerán en Aquél a quien no*

oyeron? Y suponemos que uno nada oyó; luego este tal nada puede conocer.

A ello respondo por proposiciones.

Primera proposición:

> **Para conocer que existe Dios, al menos sin doctor extrínseco, necesita el hombre no de pequeño tiempo, aun después de adquirida capacidad para las disciplinas.**

La cual proposición se prueba primero suficientemente por los argumentos hechos.

En segundo lugar, porque si puede ser conocido esto, es principalmente por los argumentos y razones procedentes de la luz natural y de la experiencia de las cosas y por el conocimiento natural de las criaturas, como parece que se dice en la carta a los romanos, cap. I; mas esto es muy difícil, como es manifiesto por las razones hechas por Aristóteles y por otros filósofos y doctores, las cuales son difíciles y proceden de principios que necesitan gran ingenio y doctrina, y esto, recibida tradición de los mayores y ya promovida disputa de Dios; cuánto más difícil ha de ser hallado y conocido por aquél a cuyos oídos nunca sonó cosa alguna de Dios. Y creo yo que no puede dudarse de esta proposición. De la cual dificultad egregiamente habla Cicerón en el libro *de Natura Deorum* en la persona de Cotta contra Balbo y Veleyo, aun cuando Veleyo decía que ésta era la prenoción y la prolepsis infusa en las almas de los hombres: que existen dioses.

Segunda proposición:

> **Si alguien no tiene doctor extrínseco, parece que temporalmente puede tener ignorancia invencible de Dios.**

Pruébase por la primera y sus pruebas.

Y se confirma, porque Santo Tomás (2, 2, q. 10, artículo 1) dice: Que en aquéllos que nada oyeron de la fe, la infidelidad o ignorancia de la fe no es pecado; y ciertamente parece que hay idéntica razón de esta proposición «Dios existe» para aquellos que nada oyeron de Dios, que de las otras proposiciones de fe. Y la misma parece la intención del Agustino.

Y así fácilmente puede contestarse a la duda, y se ha de responder negativamente, a saber, que no todo tal puede conocer a Dios, al llegar por primera vez al uso de razón.

Y a los argumentos sería fácil responder. Pues al primero se contesta por aquello de Aristóteles: *El ojo de la lechuza,* etc., y (I Physic.): *No nos son las mismas cosas conocidas a la naturaleza y a nosotros.*

Al segundo se dirá, que al menos antes habría un tiempo en que el tal buscaría y trabajaría por hallar, y entonces Dios proveería y ya, al menos por algún tiempo, ignoraría. Y además, Dios, no siempre provee enseñando, porque claro es que alguno, aun haciendo lo que en su parte está, puede tener ignorancia de las cosas necesarias a la salvación, por ejemplo, de Cristo y de los preceptos, al menos temporalmente; sino que Dios provee o iluminando o no imputando la ignorancia. Mas, de esto hablaremos más extensamente en las cuestiones tercera y cuarta.

No obstante todo lo cual, sea una tercera proposición probable:

> **En ninguna parte hay ni en parte alguna o nunca hubo nación ni la habrá donde no haya noticia probable de Dios y la cual tengan todos obligación de creer.**

Esta proposición tal vez no podrá ser tan manifiestamente probada, pero sí se prueba aparentemente.

Primero. En la historia nunca leímos de nación alguna tan cruel, tan bárbara y tan fiera que no tenga algún rito de religión y piense que Dios existe, como Balbo y Veleyo elocuentemente disputan en Cicerón.

Y es manifiesto por toda la historia, lo mismo sagrada que profana; y si alguna nación hubo, fácilmente pudo tener conocimiento por las otras naciones, entre las cuales conservóse la noción de Dios.

Además. Esto fué durante mucho tiempo conocido y recibido en todo el orbe, aun después del diluvio; luego nunca fué olvidado, sino que perseveró en la memoria de los hombres, como otras cosas menos célebres perseveraron.

También. Dios es administrador y gobernador del orbe, como nos lo enseña la fe; pero, en la administración de los hombres, la parte más importante es la religión, y la religión no fuera sin el conocimiento de Dios. Luego, como, según se ha probado, los hombres no puedan por sí mismos sino con gran dificultad y en mucho tiempo conocer que hay Dios, si Dios permitiese que se borrase en los hombres la memoria y conocimiento de El, no podría haber religión alguna, lo cual fuera incóngruo a la Divina Providencia y a la sabiduría de Ella, que dispone todas las cosas suavemente, cuando ningún hombre sabio lo permitiría si en su mano estuviese.

Se prueba la mayor por aquello: *Mi Padre hasta ahora obra. Mas Tú, Padre, gobiernas todas las cosas con providencia.* También: *La sabiduría alcanza de extremo a extretremo,* etc.

Otra razón. Dios quiere que todos los hombres sean salvos, y no pueden ser salvos sino por el conocimiento de Dios. Luego...

Y se confirma, porque tampoco los preceptos de la ley natural y del decálogo son inmediatamente cognocibles, y, no obstante, conceden los doctores que por divina providencia no se ignoran, a no ser por malicia, en provincia o nación alguna; luego, comoquiera que mucho más se exige para la vida humana el conocimiento de Dios que el de los preceptos, no puede decirse que Dios permite se borre la idea de la divinidad. Y así, siempre que el hombre quiere poner diligencia en ello, puede conocer que hay Dios.

Y si contra esto arguye alguno que por millares de años la mayor parte de los hombres adoró a falsos dioses y no tuvo noticia alguna del verdadero Dios, digo, que nunca parece que faltaron filósofos y varones sabios que afirmasen la unidad del verdadero Dios y la enseñasen, como es manifiesto por el Apóstol y por la historia. Y si esto es verdad en los tiempos próximos al Apóstol, mucho más verosímil parece que ocurrió en los tiempos anteriores, cuando menos distancia había de la ley natural y de la memoria de los Padres Y los demás tenian racionalmente obligación de creerles. Y así Dios atendió y proveyó suficientemente.

En segundo lugar, podríamos decir que, aun cuando los gentiles tuviesen falsas doctrinas de Dios, sin embargo, siempre fué común a todos que había Dios, o uno o muchos, al cual debían culto y religión; y así, si alguno ignoraba esto o lo negaba o dudaba de ello, era por su culpa, como Diágoras, que por esto fué llamado ateo, y Teodoro, los cuales despreciaron abiertamente la naturaleza de los dioses, y Protágoras, sofista, que lo puso en duda, el cual, por mandato de los Atenienses, fué expul-

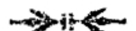
sado de la ciudad y del campo, y sus libros quemados en junta del pueblo.

Y de ahí, se contesta afirmativamente a la cuestión, a saber: que cualquiera, al llegar al uso de razón, puede tener noticia de Dios.

Mas, porque, aun cuando todo esto sea verdad, como lo es, no obstante no es probada la proposición, pues, al menos por breve tiempo, podría alguno estar sin conocimiento de Dios, por esto puede ponerse una cuarta proposición absoluta, que dice:

Puede uno llegar al uso de razón y no tener por algún tiempo conocimiento de Dios.

Porque los argumentos parece que prueban esto. Y así lo sostiene Cayetano (1, 2, q. 10, art. 4). Y aun cuando sea así, como se ha dicho, que Dios tiene providencia en manifestar su nombre, no se contesta al caso de aquél que es educado en la selva sin mención de la Religión, porque Dios, de vía ordinaria, no provee sino por las causas segundas y de la doctrina por los predicadores (ad Rom., 10).



La segunda duda es:

Si cualquier tal puede obrar bien moralmente.

Y porque de otro no hay dificultad, subsiste la duda de aquél que es educado fuera de la religión y sin doctrina y mención de Dios. De esta duda Gregorio Ariminense (2, dist. 38 y dist. 26) defiende absolutamente que para el acto moralmente bueno se requiere la circunstancia del último fin, que es Dios. Y así, si actual o habitualmente

no se refiere el acto a Dios, no sólo no es bueno el acto, sino que es malo y pecado.

Lo mismo parece que sostiene Ocham (1, dist. I, q. I), al cual sigue Almain (Moral., c. 14), en cuanto a esto que para la bondad moral del acto se requiere la circunstancia del último fin, aunque parece que hablan equívocamente del acto moralmente bueno; y así Ocham en Gabriel (2, dist. 28) sostiene, que para que el acto sea moralmente bueno no se requiere que se refiera a Dios, como así lo defiende Gabriel allí, y es la opinión común, de la cual también nosotros hablamos extensamente en las lecciones ordinarias.

Y, por eso, por lo que se refiere sólo a esta duda, es claro que, según Gregorio, hay que decir, que si alguien no conoce a Dios para aquel tiempo (1), no puede obrar bien moralmente.

Contra la cual opinión (2) argumento así: Porque se sigue, que por ningún camino podría aquél que alguna vez ignorase a Dios llegar al conocimiento de El, al menos si no tuviese por casualidad alguna enseñanza exterior. Se prueba, y principalmente según la sentencia de él (3) en el lugar citado, porque no se puede llegar a tal conocimiento sin especial auxilio de Dios; pero ése (4) de ningún modo se puede disponer a tal auxilio, porque por todos sus actos peca; luego no puede. En segundo lugar se sigue, que el tal estaría totalmente perplejo, porque no puede, al menos inmediatamente, conocer a Dios, y, no obstante, está obligado a guardar los preceptos, aun según el mismo (5)

(1) Cuando llega al uso de razón.
(2) De Gregorio.
(3) De Gregorio.
(4) El que llega al uso de razón sin conocer a Dios.
(5) Gregorio.

(2, dist. 34), y no puede guardarlos sino por un acto malo; luego está perplejo, porque él (1) no pone actos indiferentes entre el bien y el mal, y aun parece que tal acto sea mortal porque es goce de la criatura.

Este argumento no puede resolverse de otro modo que diciendo, que el tal puede conocer á Dios con especial auxilio de Dios, y así ya no está perplejo, porque puede evitar aquel pecado, al menos con especial auxilio, como él mismo (2) se contesta en aquella dist. 26.

Mas esto impúgnase vehementemente, porque es cierto que no se da tal auxilio y esto sin culpa de él (3); luego ya no podrá evitar el pecado. El supuesto es claro, porque no a todos se da aquel especial auxilio de Dios para conocer a Dios (como el mismo Gregorio tendrá que confesar), pues muchos perseveran en tal ignorancia; y esto no es por culpa de él (4), porque no puede evitarlo antes que sea iluminado, según él (5); luego, queda todavía perplejo. Aquí viene aquello que San Agustín, en *de Correctione et gratia*, dice de la gracia preveniente: *A quien se da, misericordiosamente, se da; mas, a quienes no se da, justamente se les niega.* Al menos en pena del pecado origial. Y así parece que sin nueva culpa podría no darse.

Además. Para ser iluminado se requiere, o que ese hombre haga algo, o que no haga; si no hace, ya no está en su poder que sea iluminado o no lo sea, y así pudo sin culpa de él no ser iluminado y estará perplejo sin culpa suya. Si es menester que él haga algo antes de ser iluminado, digo que no puede ser, pues que ello no puede ser

---

(1) Gregorio.
(2) Gregorio.
(3) Del que llega al uso de razón sin conocer a Dios.
(4) Del que llega al uso de razón sin conocer a Dios.
(5) Gregorio.

sino pecado, y el pecado no se requiere para la iluminación; luego...; y también, que el mismo Gregorio, en la misma dist. dice, que ningún mérito puede haber ni de cóngruo para la primera gracia o para un auxilio especial; luego no se requiere disposición alguna, porque ella parece que fuera mérito de cóngruo; y por fin, que, supuesto que por su culpa no fuese el tal iluminado, todavía habría inconveniente, porque por la culpa precedente necesariamente caería en nuevo pecado.

A este argumento respondería necesariamente Gregorio que, no obstante que Dios negase a alguno el especial auxilio para evitar el pecado, así y todo se imputaría a él, porque esta privación o ignorancia es por el pecado original. Y así contesta expresamente (dist. 26, q. 1, in fin.), como si uno por ignorancia, en la que incurrimos por el pecado original, hiciese lo que no debe.

Mas esta contestación no parece conforme a la doctrina católica.

Además. Que ese, que nunca oyó cosa alguna de Dios, conozca que hay Dios y que el último fin y todas las cosas han de ser referidas a El, no sólo es especial auxilio, sino espíritu de profecía, como es claro; luego si alguno hubiese nacido y sido educado sin religión ni doctor, de ningún modo podría evitar el pecado, a no ser que en el mismo primer instante del uso de razón, antes de hacer nada bueno ni malo, recibiese espíritu de profecía; porque cuanto haga antes necesariamente será pecado, aun cuando Dios después de dos días envíe a su ángel o predicador. Más: supuesto que inmediatamente envíe predicador, es imposible evitar el pecado, porque el mismo oir al predicador será pecado, comoquiera que no puede creer antes de oir, a no ser que se conteste que es acto indiferente.

Todo esto es absurdísimo, y así, si alguien quisiera defender en absoluto que para el acto moralmente bueno se requiere la circunstancia del último fin, sería menester que defendiera a la vez que el acto que carece de aquella circunstancia es indiferente; ni esto siquiera satisfaría, porque parece grande inconveniente que se requiera un acto indiferente para ser iluminado por Dios.

Mas, porque en las cosas morales no es menester ser solícito si puede alguna sentencia u opinión defenderse o cómo se pueda responder a los argumentos, sino considerar más bien qué sea más verosímil, por eso opondremos a la duda unas proposiciones.

Primera proposición:

Todo hombre cuando llega por primera vez al uso de razón, aun cuando a Dios ni le conozca ni le pueda conocer, puede obrar bien moralmente.

Se prueba esto, primeramente, porque, como se ha dicho, el libre albedrío es facultad de la razón y de la voluntad; luego, cualquiera que tenga libre albedrío puede no sólo conocer el bien y el mal, sino también quererlo y hacerlo, como arriba se ha dicho; pues no hablan teólogos y filósofos del uso de razón o del libre albedrío sino en orden al bien y al mal, y por esto (1) son llamados algunos amentes e insanos. Pero, si para el acto bueno se requiriese relación a Dios, quien no conociera a Dios, no sólo no podría obrar bien, pero ni conocer qué fuese bueno.

Además. Si para obrar bien se requiere relación a Dios, es esto por el derecho natural o por el positivo divino. No parece lo primero, no siendo esto conocido en

(1) Porque no son capaces de bien ni de mal.

la luz natural, antes bien, según la sentencia de Gregorio, ni puede conocerse siquiera sin auxilio especial de Dios; por tanto, no es de derecho natural. Que sea de derecho positivo no consta. Ni, cuando dijo Pablo: *Hacedlo todo a gloria de Dios*, quiso promulgar un derecho nuevo, ni filósofo alguno dijo esto alguna vez, los cuales, sin embargo, tenían la luz natural.

También. Supuesto que fuera un precepto aquella relación o referencia, todavía Pablo excusa abiertamente al ignorante: *¿Cómo invocarán a Aquél en quien no creyeron?* Y si no creer no es pecado, como arriba se probó; luego no invocarle o no referir a El las acciones, será sin culpa. Y ciertamente, de la relación formal a Dios o concomitante o también precedente, esto mismo sostiene Cayetano (2, 2, q. 10, art. 4); el cual dice, no obstante, que, refiriéndose los actos humanos a un objeto bueno, ya se refieren a Dios, porque se refieren a las cosas del mismo modo que Dios las estableció, así como todas las cosas naturales son hechas por un fin (2 *Physic.)* y, no obstante, no siempre son referidas a tal fin por el mismo agente, como el acto de la golondrina cuando hace el nido o el de la hormiga cuando almacena en verano, que se ordenan ciertamente a determinados fines, pero no por la hormiga o por la golondrina, sino por una inteligencia superior. Y así, cuando el hombre obra bien en general, aun cuando no se dirija a Dios, no obstante, tales actos al mismo Dios son referidos por el mismo que hizo todas las cosas para Sí mismo. Y vaya un ejemplo. El siervo que cumple su deber al modo prescrito por su dueño, virtualmente hace aquello por su señor y para el fin al cual lo ordenó el señor. Santo Tomás dice esto (2, dist. 38, art. 1): *Así como es uno solo el fin último de todas las cosas, que es Dios; así también de todas las voluntades hay un solo fin*

último, a saber: Dios. No obstante, hay algunos fines próximos, y si según aquellos fines se guarda la debida relación de la voluntad al último fin, habrá voluntad recta; si no se guarda, voluntad perversa. Y la debida relación se guarda según aquel fin por el cual ha sido destinada la voluntad a participar el último fin, etc.

También parece que hace a esto lo que Santo Tomás enseña (1, 2, q. 21, art. 3 y 4), que el hombre por su naturaleza es animal civil y social. Mas, quien vive en sociedad o en la ciudad es parte de la ciudad. Luego, quien hace algo para bien y provecho de algún hombre privado, lo hace también para el bien público y común, así como el que daña a hombre privado, daña al bien común, del que es él parte, y merece alabanza y premio no del hombre privado solamente sino también de toda la ciudad o sociedad, y por igual razón de aquél que preside la ciudad o la sociedad, aun cuando nada piense en beneficiar a la comunidad o a su jefe. Lo cual dicta la razón natural.

Y se confirma. Ciertamente parece inicuo y excogitado contra la bondad de Dios, que sea ofendido Dios aun por aquél que nada menos piensa que ofender a Dios, y, no obstante, nadie pueda obrar bien si no se esfuerza en agradar a Dios refiriendo a él actualmente la obra. Añade, que no hay nadie que no alabe y apruebe un hecho o un bien hecho a un amigo suyo, aunque necesario; ¿a qué, pues, afirmanos que Dios condena aun todos los buenos oficios para con los hijos de Dios, que no se hagan con respecto a Dios?

Ni Dios mandó honrar a los padres por Dios, sino honrarlos solamente; y así de otros preceptos, que hay que cumplirlos como convenga a las cosas mismas, pues unos son los preceptos del culto divino y otros los de las cosas humanas. Y por tanto, no es necesario en todos

los demás actos dar culto a Dios, principalmente diciendo él: *Cuanto hiciéreis por uno de los más pequeños, por mí lo hicisteis.*



Tercera duda en esta segunda cuestión:

Si todo tal que llega al uso de razón puede pecar.

Hablamos siempre de aquel que ni conoce a Dios ni puede conocerle.

Por la parte negativa se hacen argumentos que ni son leves ni son fácilmente solubles.

Pues, parece que aquél que no puede conocer a Dios, por aquel tiempo ni pecar puede tampoco.

Y en primer lugar, porque, que existe Dios y aun que Dios es Señor, es preámbulo para la ley divina, como dice Santo Tomás (2, 2, q. 16, art. 1), puesto que se presupone antes de recibir la ley, que uno confiese la sujeción al legislador, según aquéllo: *Al que se acerca a Dios le es necesario creer que existe.* Y no se entiende que reciba uno la ley de aquél al que no conoce por superior. De donde el que no está obligado a recibir o conocer a un señor o legislador, ni su ley tiene obligación de recibir; luego, ese al que suponemos ignorante de Dios sin culpa suya, no tiene obligación de recibir la ley de Dios ni de obedecerle. Pero, el pecado es un hecho o un dicho o un deseo contra la ley de Dios, como dice el Agustino (22 contra Faust.) y Ambrosio (lib. de Paradiso); y el Maestro de las sentencias (3, dist. 35) dice, que es prevaricación de la ley divina y desobediencia de los mandatos celestiales. Luego, parece que en el tal no puede haber pecado.

Y se confirma. Es legitima la argumentación ésta: Yo no tengo señor ni superior a quien haya de obedecer; lue-

go no estoy obligado por ley alguna; luego no peco. Las consecuencias parecen claras, porque nadie es obligado a ninguna ley si no es del superior, ni peca sino obrando contra aquello a que está obligado o apartándose de ello u omitiendo aquéllo a lo que está obligado. Pero el antecedente es creído invenciblemente por ese (1); luego también el consiguiente y, por tanto, se excusa por ignorancia invencible.

También lo es esta otra: No hay Dios; luego no hay pecado. Y la consecuencia es clara, porque, como se ha dicho, no hay pecado sino contra la ley o apartándose de la ley. El antecedente es creído invenciblemente por ese (2); luego también el consiguiente. Y se confirma, porque, si por un imposible no hubiera Dios, nadie fuera obligado; mas lo mismo parece que es en el caso, que no haya Dios o que no pueda conocerse si lo hay, así como para la obligación por lo mismo se considera que uno no tenga rey o que ignore invenciblemente que lo tiene, pues absurdísimo es decir que me obliga un rey del cual invenciblemente ignoro que lo sea mío. Y se prueba, porque en todo pecado mortal hay aversión de Dios; luego, si no hubiese Dios, parece que no habría pecado mortal.

Además. Dice el Apóstol: *Donde no hay ley tampoco hay prevaricación.* En donde por prevaricación no parece que se entienda otra cosa que el pecado: luego cuando se ignora invenciblemente la ley, tampoco habrá pecado, porque parece lo mismo, que no haya ley y que se ignore que la haya. Y se confirma, porque la ley no obliga sino promulgada, y las leyes se instituyen cuando son promulga-

---

(1) Por el sujeto de la proposición que se está demostrando, o sea, por quien, al llegar al uso de razón, no conoce a Dios.

(2) Por el sujeto de la proposición que se está demostrando, o sea, por quien, al llegar al uso de razón, no conoce a Dios.

das; si, pues, alguno ignora la ley, no es obligado por la ley.

También. Porque un acto es bueno o malo en cuanto es conforme o disconforme a la razón (2 Ethic.) Pero la razón humana no tiene fuerza de obligar ni razón de ley, sino de la ley divina; luego el que por ignorancia se excusa de la ley divina se excusa también de la ley de la razón. Y se confirma, porque las leyes humanas no obligan sino por virtud de la ley divina, porque toda potestad es del Señor Dios (Rom., 13), y el Señor dijo (Joann., 19): *No tendrías potestad contra mí alguna, si no te hubiese sido dada de lo alto;* luego ni tampoco la razón humana tiene fuerza de obligar sino de la ley divina.

Otra razón. Todo mal es mal en cuanto prohibido por la ley eterna; luego, si se desconoce la ley eterna, este desconocimiento excusa de pecado; pero quien desconoce a Dios desconoce la ley de Dios, como se ha probado; luego es excusado de pecado. El antecedente es de Santo Tomás (1, 2, q. 71, art. 6, ad 4), donde enseña que cuando se dice que no todo pecado es un mal porque es prohibido, se entiende prohibido no por el derecho positivo; sino que todo pecado es malo porque es prohibido por la ley eterna.

También. Recuérdese aquello de San Pablo (Rom., 1): *Porque como hubiesen conocido a Dios,* etc. De donde parece que, si no lo hubiesen conocido, serían excusables.

Sexto argumento. Dice Santo Tomás en el lugar citado arriba, ad 5: El pecado es considerado tal por los filósofos en cuanto es contra razón, pero por el teólogo en cuanto es ofensa de Dios. Así, pues, maravilloso parece que alguien ofenda a Dios, al que no conoce ni tiene obligación de conocer. Y se confirma, porque supongamos que el tal, antes que conozca o pueda conocer, pero que

comienza a indagar si hay Dios o no, tenga tal propósito: «si supiera que hay Dios yo quisiera agradarle en todas las cosas»; entonces parece que, haga lo que quiera, es excusado.

Séptimo argumento. Si alguien desconoce invenciblemente al señor no está obligado a los preceptos del señor; luego quien desconoce a Dios no está obligado a los preceptos de Dios.

Octavo argumento. El tal tiene ignorancia invencible de una obligación bajo pena del Infierno o del Purgatorio; luego parece que al menos por esto no se le impute a pecado.

Noveno argumento. Se toma de aquellas palabras: *Si no hubiese venido y no les hubiese hablado, no tendrían pecado;* luego, semejantemente, si no es conocido Dios, no tendrán pecado.

Estos y otros parecidos argumentos que suelen traerse en favor de la parte negativa, ciertamente no poco pueden mover para asentir a ella, a saber, que antes que uno conozca o pueda conocer a Dios, no puede pecar.

En favor de la parte afirmativa no es menester muchos argumentos, porque es la opinión común de todos los doctores: que cualquiera que tenga uso de razón puede obrar bien y mal moralmente.

Más: esto parece que se deduce de la definición del uso de razón y del libre albedrío.

No obstante, se prueba, porque unos actos hay que son intrinsecamente malos, como la mentira, según sentencia del Agustino y de los doctores; luego, si miente el que tiene uso de razón, será pecado.

En segundo lugar se prueba por aquello del salmo 4.

Muchos dicen: *¿Quién nos muestra los bienes? Ha sido signado sobre vosotros,* etc. Por tanto, parece que se quita la excusa de la ignorancia.

Tercer argumento. De otra suerte, los primeros principios no serían necesarios, por ejemplo, «no es lícito hacer a otro lo que a ti no quieres que se haga», porque en tal caso todo fuera lícito, si no se pudiera pecar.

A eso no se ve claro qué debe decirse, y, si fuera lícito, al modo de los jurisconsultos, sentar nuevos dogmas y poner la cuestión en controversia, no parece absurdo defender las dos proposiciones siguientes:

Primera:

Cualquiera que tenga uso de razón puede inmediatamente obrar bien y mal y pecar propiamente.

Esta proposición está suficientemente probada.

Segunda proposición:

Quien no conoce ni puede conocer a Dios no tiene uso de razón.

Y así, de aquél de quien se han puesto las dudas, lo mismo la primera, que la segunda, que la tercera, diremos que todas estas dudas presuponen algo falso, a saber, que el que no tiene uso de razón puede conocer a Dios; sino que diríamos que lo mismo debe juzgarse de él que del niño y del amente, y que no puede obrar bien ni mal; y, como hemos dicho arriba, por más que tenga uso de razón en las cosas artificiales o en cualesquiera otras cosas, si no puede deliberar suficientemente de las cosas morales, no tiene verdadero uso de razón en el lenguaje del filósofo y del teólogo.

Así parece que debe decirse de aquél que no conoce ni puede conocer a Dios, que por mucho que use de la razón y consulte, no llega todavía al uso de razón, porque



no puede deliberar del bien y del mal; pues, como parece que opina Santo Tomás (1, 2, q. 19, art. 4 y q. 71, art. 6), nada es bueno o malo, sino en cuanto es aprobado o reprobado por la ley divina; y así, al que no conoce la ley divina le falta el principio para deliberar de las cosas prácticas, y, por tanto, no tiene todavía uso de razón.

Y se confirma esto, porque, si por un imposible fuese uno privado del conocimiento de los principios acerca de los agibles, por más que poseyera los principios de las ciencias y aun las conclusiones y todas las artes, aun las mecánicas, no se diría que tiene uso de razón como es cierto; luego, semejantemente, si no se tiene noticia de Dios, que ello es el principio para conocer el bien y el mal, aunque se sea sabio en todas las demás cosas, no se diría que se tiene uso de razón; como ni de los brutos animales, que, aunque discurrieran de los medios para el fin y tuvieran potestad de obrar y de no obrar, no se diría que tienen el tal albedrío, porque no conocerían el bien y el mal en las costumbres.

Se podrán todas estas cosas confirmar por aquello a los romanos (cap. I): *Porque, habiendo conocido a Dios, no como a Dios le glorificaron, de tal modo que son inexcusables.* De donde parece, que, sino le hubiesen conocido, serían excusables.

Y no veo cuán vehementemente podría ser esto impugnado ni qué grandes inconvenientes podrían seguirse de esto, y principalmente, porque, como arriba se ha dicho, por divina providencia se ha hecho, que o no pueda ocurrir o por breve tiempo tan sólo que uno no tenga noticia de Dios, ni parece que haya inconveniente que en un corto espacio no sea uno capaz de bien ni de mal, aun cuando en las otras cosas entienda bien.

Mas, porque esto parece una paradoja y no agrada a todos los oídos y es visto como nuevo, por esto respondo afirmativamente a la duda, mediante esta proposición:

Antes que se conozca o se pueda conocer a Dios se puede pecar.

Esta proposición, aparte las pruebas ya puestas, todavía puede probarse, diciendo, que obrar contra conciencia es pecado, según aquello de San Pablo: *Todo lo que de la fe no procede es pecado;* y tanto es así, que aun la voluntad discordante de la conciencia falsa es mala, como enseñan todos los doctores. Pero, el que desconoce a Dios puede hacer contra la conciencia, porque naturalmente juzga el hombre que es un mal hacer injuria al inocente, que los padres se han de honrar, etc.; luego puede obrar mal, y, por consiguiente, pecar.

Se confirma, porque, aun los filósofos aquellos que negaban que hay Dios, como Diágoras, o que negaban, al menos, que alguna cosa le importen a Dios los hechos de los hombres, como Demócrito y Epicuro, decían no obstante, que unas cosas son buenas y otras malas y pecado, y unas laudables y otras vituperables. Luego, esto no depende del conocimiento de Dios.

Además. De otra suerte, ningún principio moral sería inmediatamente cognoscible. Y es manifiesto, porque si sin conocimiento de Dios no puede conocerse ni el bien ni el mal moral, como quiera que «Dios existe» no es inmediatamente cognoscible, ningún principio lo fuera en las cosas morales.

Se sigue también, que, el que no tiene evidencia que Dios existe, no tiene evidencia de algún mal o pecado. La consecuencia es manifiesta, porque, si el perjurio o el homicidio son manifiestamente pecado, pende de este principio, «que Dios existe»; luego, quien no tiene evidencia

de este principio, tampoco la tiene de lo otro, a saber, que el homicidio es pecado; como no es posible tener mayor evidencia o certidumbre del bautismo que de Cristo.

Mas, por las razones en contrario, Gregorio Ariminense (3, dist. 34) sostiene dos cosas. Primera, que, supuesto el imposible que no hubiera Dios, todavía habría pecado y mal moral. Segunda, que, supuesto que no hubiera ley alguna prohibitiva divina, todavía habría pecados. Deduce un corolario, que hay muchos pecados de tal manera malos en sí, que no son malos porque son prohibidos, aun por la ley divina; y su fundamento principal es éste, que para que u..o obre mal, es suficiente que obre contra la recta razón, o humana o angélica. Luego, como esto podría ser, aun sin existir Dios ni ley divina alguna, se sigue que aquellos dos enunciados con el corolario son verdaderos.

Además: *Las gentes que no tienen ley hacen naturalmente las cosas que son de la ley; pues ellos mismos son la ley.* Luego basta la razón.

Y se confirma, porque, si nada hay malo sino porque es prohibido, como puede no haber nada prohibido, podría no haber pecado. Y así el odio de Dios y el perjurio podrían no ser malos.

Mas, esta proposición de ningún modo la juzgo probable; ni puedo entender cómo peca alguien si no es obligado, y no veo cómo sea obligado, si no tiene superior. Y así, si Dios no existiese o no mandase cosa alguna, no dudo que no habría propiamente pecado o mal moral, aunque podría haber pecado el modo como lo hay en la naturaleza o en el arte; ni fuera más moral que el hombre matara a su padre que matara el lobo a su madre.

Lo cual parece que se prueba también, porque aun aquellas cosas que son de suyo malas, si se hacen por autoridad divina dejan de ser malas, como matar al inocente; luego es señal que toda la bondad o la malicia depende de la autoridad divina.

Y además, que toda obligación es por una ley; pero la ley no pueden hacerla sino la comunidad o el superior, como dice Santo Tomás (1, 2, q. 9, art. 2); luego...

De lo cual deduzco que Dios no puede ser obligado de modo alguno, porque no tiene superior, ni se puede explicar qué sea ser Dios obligado. Y además, cuanto haga el Padre al exterior, por más que constituya ley, lo hace del todo gratuitamente; luego, no es obligado, ni la promesa divina o la ley inducen propiamente obligación sobre Dios, sino certidumbre.

En segundo lugar deduzco, que, aun cuando bien dicen los teólogos cuando afirman que hay algunas cosas que Dios no puede hacer, como perjurar, no guardar las promesas y semejantes; no obstante, concluyen muy mal afirmando, que, si lo hiciese pecaría, pues no concluye intrínsecamente este argumento: «Miente Dios; luego peca.»

Tampoco concluye más este otro: Dios hace dos cosas contradictorias; luego peca.

Es manifiesto el corolario, porque Dios a nada es obligado o forzado, sino que es del mismo modo imposible que Dios mienta y que no sea o que muera o que enferme.

Y así, dejada a un lado la imaginación de Gregorio, de otra manera contesto a los argumentos hechos, con Santo Tomás (1, 2, q. 19, art. 4 ad 3): que la ley divina de dos maneras puede ser considerada por nosotros: de un modo, como está en el mismo Dios, y así nos es del todo

desconocida ni de este modo nos puede obligar; de otro modo, como a nosotros nos es conocida, o por la luz natural o por la revelación; y de este modo nos obliga.

Digo, pues, que para que uno sea obligado por la ley divina no es menester que formalmente sepa que hay alguna ley o legislador o por quién ha sido dada la ley, sino que basta que sepa que algo es bueno o malo, aunque ignore totalmente la causa porque es bueno o malo o si está prohibido o no. Y así, el tal que suponemos sin conocimiento de Dios aun por casualidad, desde que suponemos que tiene uso de razón, conoce que una cosa es buena y otra mala, y esto es bastante para que pueda pecar, porque conoce que algo es vituperable, y lo es porque es malo. Pues, como Santo Tomás dice (1, 2, q. 21, art. 2): El acto es laudable o culpable, en cuanto es bueno o malo.

Lo cual se confirma aparentemente, porque si la ignorancia invencible de Dios excusase totalmente de pecado, la ignorancia de él, aunque culpable, desobligaría de los otros preceptos de la ley divina. Y el que del todo ignorase con ignorancia crasa que hay Dios, no estaría obligado a honrar a los padres ni a amar al prójimo. El consiguiente es absurdo, es decir, es absurdo afirmar que los impíos que niegan que hay Dios, pequen solamente con este pecado de infidelidad y no pequen fornicando ni matando; luego, de ningún modo es admisible.

Y pruebo la consecuencia, porque si los que desconocen invenciblemente a Cristo se excusan totalmente de culpa, también se excusan los que le desconocen venciblemente, que, aunque pequen con pecado de infidelidad, se excusan, no obstante, de los otros preceptos de Cristo, como del de la Confesión, del de la Eucaristía y de otros. Ni pecan los sarracenos porque no se confiesan ni reci-

ben la Eucaristía. Luego, semejantemente, si la ignorancia invencible de Dios excusa de todo pecado, la ignorancia culpable de El excusará de los otros pecados contra la ley divina.

Y, mediante esto, se puede contestar a todos los argumentos, y así, persevero en la conclusión arriba puesta, que también aquél que al llegar al uso de razón ni tiene ni puede tener noticia de Dios, puede, no obstante, pecar.

Mas, por otro capítulo se arguye, que el que llega al uso de razón no puede pecar, al menos en el primer instante del uso de razón, por mucha noticia de Dios que tenga, y hablamos de aquél que es nutrido y educado en la religión. Y se argumenta así, principalmente por el camino tomista: El hombre no puede pecar en el primer instante de su ser; luego, ni en el primer instante del uso de razón. El antecedente es de Santo Tomás, en muchos lugares y en I p., q. 63, art. 5. Se prueba la consecuencia porque el tiempo que precede al uso de razón parece que se debe en absoluto reputar en nada en cuanto se refiere a la bondad o malicia del hombre, ni parece que tenga el hombre mayor poder por haber sido antes sin uso de razón, que si ahora comenzase a ser ya con uso de razón. Si, pues, el que comienza a ser con uso de razón no puede pecar, tampoco aquél podrá que llega ahora por primera vez al uso de razón. Y se confirma esto: Sea un niño de cuatro años a quien el Señor en este instante le acelera el uso de razón y comienza a tener uso de razón; y sea otro a quien Dios crea en el mismo instante con semejante uso de razón: ciertamente no se ve porqué pueda pecar el primero y no el segundo. Se confirma en segundo lugar, porque, si Adán no pudo pecar en el primer

instante en el que fué criado, no se ve razón alguna, si hubiese sido criado una hora antes sin uso de razón, que esto influyera algo en que pudiese pecar al momento de llegar al uso de razón.

Se arguye en segundo lugar, por una razón de Santo Tomás: porque el primer acto de la criatura racional es por inclinación natural; pero, la inclinación natural no puede ser al mal; luego, el primer acto no puede ser malo. Se prueba la mayor, porque aquello que es por sí es anterior a aquello que es accidentalmente; pero, las cosas naturales son por sí; luego el primer acto es por la inclinación natural. La menor es manifiesta, porque la inclinación natural se atribuye al generante (8 Physic.), como el movimiento de los graves y de los leves; luego, si el acto procedente de la inclinación natural fuese malo, se atribuiría a Dios.

Mas, este argumento parece que vale lo mismo para el primer instante del uso de razón, porque también entonces parece que el primer acto es por la inclinación natural, como en el primer instante del ser; luego tampoco el primer acto podrá ser entonces pecado. Y se confirma, porque el primer acto en aquél que llega al uso de razón parece que es el amor de sí; pero el amor de sí no puede ser malo; luego el primer acto en el instante del uso de razón no puede ser malo. La mayor es clara (8 *Ethic.): El amor a otro es por el amor de sí;* luego, el primer acto es el amor de sí. La menor es manifiesta, porque amarse a sí mismo es por inclinación natural; luego, no puede ser mala.

No obstante todo lo cual, digo, que el que llega al uso de razón puede pecar en el primer instante, porque es libre para el bien y para el mal, pues esto significa libre

albedrío. Es conclusión de Santo Tomás (1, 2, q. 89, artículo 6) y de todos.

Además. De lo contrario se seguirá, que todo tal, al llegar al uso de razón tendría necesariamente gracia sin sacramento, aun el sarraceno y el judío. Es manifiesto, porque o hace todo a lo que está obligado en aquel tiempo o no lo hace; si no lo hace, peca en el primer instante, y se tiene lo que se quería; si hace todo lo que en su mano está, recibe gracia, pues al que hace todo lo que en su mano está no le falta Dios en lo necesario para la salvación, como es regla de los teólogos. Luego...

A los argumentos contesto así. Primeramente podría responder concediendo que el mismo juicio debe formarse del primer instante del uso de razón y del primer instante del ser, y que Santo Tomás no intenta negar que pueda el hombre pecar en el primer instante de su ser sino solamente que el primer acto pueda ser pecado; mas no así por omisión (1). Ni sus argumentos parece que prueban otra cosa, pues no prueba nunca que no pueda en tal caso pecar el hombre por omisión. Y así, diría del primer instante del uso de razón que no se puede pecar comisivamente pero sí omisivamente. Y verdaderamente, en cuanto a esto, no es fácil hallar diferencia entre el primer instante del uso de razón y el primer instante del ser.

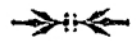
De otra manera puedo contestar, y tal vez más conforme con la mente de Santo Tomás, negando la consecuencia hecha del primer instante del ser al primer instante del uso de razón. Y la razón de la diferencia es, porque el que ahora llega por primera vez al uso de razón, tuvo

---

(1) Es decir, que el primer acto, aunque no pueda ser pecado de comisión, puede serlo de omisión.

antes muchos actos de entendimiento y de voluntad, y se amó a sí, y por consiguiente, ya puede tener otros actos acerca de otros objetos, y así ya puede hacer actos malos. Pues, por más que los actos anteriores al uso de razón nada influyan en la bondad o malicia, influyen, no obstante, en el orden de los actos, a saber, que pueda hacer uno actos al llegar al uso de razón que no hubiera podido hacer, si no hubiesen precedido aquellos otros: es manifiesto, que la educación anterior al uso de razón influye mucho en los actos que siguen al uso de razón, y, por eso, mucho interesa a las costumbres el modo de vivir anterior al uso de razón. Concedo, sin embargo, que si pudiera ser que el criado sin uso de razón no pusiera acto alguno antes del uso de razón, fuera totalmente lo mismo de él y del que comienza a ser; pues nada importa si se trata del primer instante del ser o no, si no hubo antes acto alguno.

Y esto de la tercera duda de esta segunda parte y cuestión principal.



La cuarta duda acerca de la misma cuestión es:

¿Se puede tener uso de razón para pecar venialmente antes que para pecar mortalmente?

Es decir, se pregunta si se podría llegar a tal estado que fuera suficiente para pecar venialmente y no para pecar mortalmente.

Parece que sí. Pues la deliberación semiplena basta para pecar venialmente y no mortalmente; pero, se puede deliberar imperfectamente antes de poderlo hacer perfectamente; luego se podrá pecar venialmente antes que mortalmente. La mayor es concedida por todos los teólogos. Y se prueba manifiestamente de los movimientos súbitos

acerca de materia moral, los cuales, por defecto de deliberación, no son imputados a pecado mortal. La menor se prueba, porque mayor capacidad se requiere para deliberar perfectamente que para hacerlo imperfectamente

Esto parece que es lo que opina el Apóstol Santiago (cap. 1): *Cuando la concupiscencia concibe, engendra el pecado, y el pecado cuando ha sido consumado engendra la muerte.*

Y se confirma, porque después del primer tiempo de uso de razón acontece frecuentemente en el adulto que tenga suficiente conocimiento para pecar venialmente y no para pecar mortalmente: ¿por qué no podrá ocurrir lo mismo en el primer instante del uso de razón?

Además. Parece que alguna vez la borrachera y la furia dejan uso de razón imperfecto suficiente para el pecado venial y no para el mortal. ¿Por qué no se podrá llegar naturalmente a la misma disposición?

Cuarta razón. Al hombre vehementemente airado le excusamos muchas veces de pecado mortal acerca de materia de suyo grave, y no de venial, y no se ve que naturalmente no se pueda llegar a la misma disposición.

Quinto argumento. El uso de razón se adquiere sucesivamente, pues proviene de la transmutación de las cualidades naturales, la cual no se obtiene toda de una vez; luego, se podrá tener uso de razón imperfecto antes que perfecto, y así pecar venialmente y no mortalmente.

Se confirma por Santo Tomás (4, dist. 9, q. 1, art. 4 y q. 1, ad 5), donde dice, que el consentimiento en la masturbación cuando uno se despierta es alguna vez mortal, a saber, si es con plena deliberación, y venial, si es por subrepción. De donde se deduce que, después que se perdió el uso de razón, se puede de tal modo volver a él que primeramente venga imperfectamente, y así baste para

pecar venialmente y después para pecar mortalmente, lo cual no es sino después que se está totalmente despierto; luego, parece también que el que carece de uso de razón puede venir a él del mismo modo, sucesivamente, pues en cuanto a esto, parecen lo mismo el niño y el que duerme.

No obstante todo lo cual, digo negativamente que

Es imposible llegar a tal uso de razón que se pueda pecar venialmente y no mortalmente.

Esta conclusión es de Santo Tomás (1, 2, q. 89, art. 6 y en 2, dist. 42, q. 1, art. 4). Y se prueba.

Primeramente, porque la materia de los pecados mortales es más conocida que la de los veniales, como es más conocido que el homicidio y el perjurio son malos, que la mentira y la palabra ociosa; luego, no se puede estar dispuesto para conocer los pecados veniales y ningún mortal.

Además, como abajo se dirá, la primera deliberación no puede ser acerca de materia particular, como acerca de la mentira o del juego o de la vanagloria o de otra cosa parecida, sino que es menester que comience por algo universal, como que hay ley a la cual es menester obedecer, o que el hombre puede obrar bien o mal, y supuesta la deliberación en tal cuestión universal, hay bastante para pecar mortalmente, y claro es que es primero que el hombre conozca que hay algún mal grave y algún mal leve, que sepa que la mentira es un mal, pues esto no es inmediatamente cognoscible y presupone otros conocimientos, suficientes para el mortal.

También. El uso de razón que es suficiente para obrar bien moralmente, es suficiente para pecar mortalmente; pero es imposible que tenga uno uso de razón para pe-

car venialmente sin que pueda obrar bien moralmente; luego el tal puede pecar mortalmente. Se prueba la mayor, porque para obrar bien moralmente se requiere plena deliberación, como se dice en 2 *Ethic.*, a saber, que para obrar bien se requiere que se obre sabiendo y eligiendo. La menor es manifiesta, porque si uno pudiese pecar y no obrar bien, se daría un viador en estado de pecar y no merecer, por su culpa; lo cual parece inconveniente.

Y se confirma, porque no puede de tal manera perderse el uso de razón, que quede suficiente para pecar venialmente y no mortalmente; luego, tampoco adquirirse así. Se prueba el antecedente, porque nunca suponemos un amente ni hemos oído de alguno de quien opinemos que pueda pecar venialmente y no mortalmente, ni tal que pueda pecar venialmente y no pueda obrar bien.

Otra razón. Se prueba a posteriori, porque se sigue que puede haber pecado venial con solo el original, lo que más abajo probaremos que es imposible.

Santo Tomás (2, dist. 42, q. 1, art. 4, ad 7) habla así: *Si uno está en suficiente estado que se excuse de pecado mayor, mucho más se excusa de pecado menor;* pero, la imperfección de la edad excusa el pecado mortal; luego mucho más excusa el venial.

Y por tanto, no puede ser que el hombre peque venialmente antes del tiempo en el cual tiene uso de razón para poder pecar mortalmente.

En cuanto a los argumentos contrarios contesto al primero, que nunca uno delibera semiplenamente sin que pueda deliberar plenamente, aunque sea más difícil, y así podría pecar mortalmente. Por tanto, la causa por la cual

los movimientos súbitos son pecados veniales, no es porque no puede deliberar perfectamente el que los tiene, sino porque no delibera perfectamente. De donde, por más que uno pueda deliberar no sólo perfectamente, sino fácilmente acerca de la materia de los placeres, no obstante, si no se delibera en acto, nunca hay mortal, por mucho que duren y perseveren los placeres.

En segundo lugar digo, que después que alguno plenamente y muchas veces deliberó con perfección, puede deliberar semiplenamente, pero no antes; porque la deliberación imperfecta presupone la perfecta; pues por conocer uno antes que el homicidio es pecado mortal, después conoce en un momento dado que es un mal, aunque no considere que es mortal.

Al segundo argumento es manifiesta la contestación, porque o niego que el tal pueda deliberar perfectamente, o que no hay semejanza, porque en el adulto precedió plena deliberación y por eso ahora puede ser semiplena, pero no es así del otro.

Al tercero del ebrio, aunque también se puede decir que no hay semejanza, porque en el ebrio precedió perfecta deliberación; mejor contesto negando que esto pueda ocurrir, pues es imposible que conozca que la mentira es pecado y no el perjurio o el homicidio, como se ha declarado.

Al cuarto es manifiesta la contestación por lo mismo, porque es excusado por no deliberar, no que no pueda deliberar, de lo contrario sería amente.

Al quinto digo primeramente, que pase el supuesto; pero antes es acerca de las materias universales que de las particulares, y antes acerca de materias más graves que de materias más leves. En segundo lugar, digo, y con más verdad, que es totalmente imposible que uno ten-

ga uso de razón para deliberar en una materia, sin que lo tenga también para deliberar en cualquier materia que se le ofreciere; pues es claro que si uno conoció una vez que puede obrar bien o mal de cualquier materia práctica que se le haya ofrecido, podrá dudar si es buena o mala, y por consiguiente, pensar si hay bien o mal; es lo mismo a si alguien dijera que un dialéctico puede formar un silogismo de materia física y no de matemática.

También al sexto está clara la contestación por lo dicho, pues el tal puede deliberar perfectamente, pero no delibera. Y además, como se ha dicho, no hay semejanza, porque ya precedió deliberación perfecta.

Por fin. Todos los argumentos suponen algo falso, a saber, que se da un tiempo en el cual pueda uno deliberar por primera vez y no delibera, lo contrario de lo cual se ha probado arriba.

Hasta aquí de la segunda cuestión principal y de la segunda parte de la relección.

TERCERA PARTE

Sigue la tercera parte, y es la cuestión principal de esta relección:

¿A qué está obligado el hombre tan luego llega al primer instante del uso de razón?

Y entiendo la cuestión, hablando de suyo, es decir, por sólo llegar al uso de razón, excluyendo la cuestión de si ocurre accidentalmente la necesidad de cumplir algún precepto particular.

Y parece que no es obligado por algún precepto en aquel primer instante del uso de razón, porque, hablando

al menos de aquél que no es instruído por los sabios, totalmente ignoraría ni podría saber tal precepto, no siendo inmediatamente cognoscible; luego, no estará obligado a nada en aquel instante.

Se confirma: Porque tal precepto es dudoso aun para los teólogos, pues hay muchos que defienden la parte negativa; luego por lo menos se requiere algún tiempo para conocer aquel precepto, y así no es obligado por él el hombre en el primer instante.

Otra razón. Nadie puede saber cuándo llega por primera vez al uso de razón; luego, nadie puede saber cuándo es obligado por tal precepto. El antecedente es manifiesto, pues ¿quién nunca hizo notar: yo llego ahora por primera vez al uso de razón? Ni se nota por alguna marcada diferencia ni durante un buen espacio de tiempo.

Cuarto argumento. Pasado aquel primer instante, no está obligado el hombre inmediatamente a aquel precepto, aunque lo hubiese entonces omitido; luego, tampoco en él.

Quinto argumento. El que está en pecado mortal no es obligado a volverse a Dios inmediatamente; luego tampoco aquél que está en pecado original y mucho menos el que está bautizado, tienen obligación de convertirse a Dios en el primer instante del uso de razón.

Sexto argumento. Porque nadie, aun del número de aquellos que temen a Dios y son solícitos de su salvación, tiene remordimiento de conciencia de tal transgresión ni se arrepienten de ella ni se confiesan, no habiendo, sin embargo, uno que ose afirmar que cumplió tal precepto; luego no hay que poner tal precepto.

En contrario se dice, que si en aquel instante no es obligado el hombre, comoquiera que no hay mayor razón

para después, por el mismo motivo nunca será obligado; lo que no parece que se pueda decir.

Ni parece suficiente la solución común, que está obligado una vez en la vida. Pues es absurdo decir esto, que Adán o Matusalén que vivieron casi mil años, hubieran podido pasar novecientos años lícitamente sin fe o amor de Dios. Ni satisface tampoco esta otra solución, que se dan treguas, pues por el derecho natural no pueden determinarse tales treguas, y por el derecho positivo mucho menos.

Se responde primeramente, que nada puede afirmarse como cierto ni por las Escrituras ni por los Doctores, en esta cuestión, porque de cualquier cosa que se diga parece que siguen no leves inconvenientes ni pueden resolverse fácilmente los argumentos.

Mas, diré en pocas proposiciones lo que parece más verosímil.

Primera:

No cualquiera al llegar al uso de razón está obligado a dirigirse a Dios explícita, distinta y formalmente.

Esta proposición es expresamente de Cayetano (2, 2, q. 10, art. 6), donde dice que a amar a Dios explícitamente como fin de la naturaleza y del universo no está obligado el hombre siempre, siendo precepto afirmativo, ni inmediatamente, porque no está obligado a amarle primero que a conocerle. Y consta que sólo después de mucho tiempo le viene al hombre este conocimiento, hablando naturalmente.

La misma proposición sostiene en 1, 2, q. 89, art. 6, y se prueba eficazmente por la razón de Cayetano y por otras razones puestas arriba con las que ha sido proba-

da: que el hombre no inmediatamente que llega al uso de razón puede conocer a Dios, y porque nadie es obligado a lo imposible, como dice San Jerónimo y es lo cierto, el hombre no está obligado a amar inmediatamente a Dios.

Además, vale el argumento hecho, que no todos saben ni pueden saber tal precepto inmediatamente.

Otra razón. Hasta ahora no se ha leído en ninguna parte este precepto; luego es temerario afirmarlo.

El antecedente se prueba porque, o fuera éste: *Convertíos a mí*, que se halla en Jeremías, en Oseas, en Ezequiel, en Joel y en otros profetas, o fuera este otro: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón*, que se lee en el Deuteronomio, cap. 6, en San Mateo, cap. 22, y en San Lucas, cap. 10.

Pero, en primer lugar, la obligación, como se ha dicho, no es a cosa imposible.

En segundo lugar, aquel precepto: *Convertíos a mí*, como es manifiesto por el contexto en todos los lugares citados, se dirige a los pecadores que permanecen en pecados actuales. Además, que, ¿dónde se halla que aquel precepto obliga inmediatamente con preferencia a cualquier otro precepto afirmativo? Este precepto es precepto de penitencia, como es manifiesto en los propios lugares, porque en todos ellos se dice: *Haced penitencia* o *en ayuno, en llanto, en gemido, o apartándoos de vuestros pésimos caminos*, etc.; pero, a la penitencia, como es sentencia común, no se está obligado inmediatamente; luego tampoco antes del pecado.

El otro precepto del amor de Dios se rechaza con los mismos argumentos.

Otra razón. No hay obligación de creer inmediatamente; luego, tampoco la hay de dirigirse a Dios. La conse-

cuencia es clara por San Pablo a los Hebreos, cap. 11: *Al que se acerca a Dios le es necesario creer que existe.*

El antecedente es claro por el mismo Pablo (Rom., 10): *¿Cómo creerán a aquél al que no oyeron? ¿Cómo le oirán sin que lo prediquen?*; y no puede tener uno inmediatamente predicador; luego, tampoco tiene obligación de creer. Y se confirma por el mismo lugar de Pablo: *¿Cómo invocarán a aquél en quien no creyeron?*

De esto diremos más en la cuestión cuarta.

La proposición contraria defiende Capreolo (2, dist. 40, quest. unic. ad arg. Scoti contra 2 conclus.) donde parece sostener, que inmediatamente que llega el hombre al uso de razón o dirige a sí y a sus cosas a Dios, o peca mortalmente. Y piensa probarlo con argumentos tomistas, pero no lo prueba.

Segunda proposición:

Todo tal está obligado a algún acto inmediatamente.

Esta proposición no parece tan cierta, pero es probable, aunque sea contra el parecer común de los escolásticos.

Y es de Santo Tomás (1, 2, q. 89, art. 6, y 2, dist. 42, q. 1, art. 5, ad 7) donde dice, que inmediatamente que el hombre tiene uso de razón, si hace lo que está en si, Dios le infunde gracia; mas, si no lo hace, peca mortalmente, porque entonces es tiempo de pensar en su salvación y de preocuparse de ella.

Esta proposición se prueba primeramente por la razón que da Santo Tomás en el lugar mencionado, a saber, porque es gravísima negligencia que no ponga el hombre orden en su vida, del cual depende su salvación y su condenación eterna. Y como inmediatamente es menester obrar o bien o mal, ni puede el hombre suspender sus

acciones universalmente, parece que inmediatamente es menester arreglar los sumos intereses de la vida; lo contrario parece gravísima negligencia.

Otra razón. Si uno tuviese cuidado de otro en cuanto a todas las acciones de él, y dependiese de él su salvación o su perdición, parece que pecaría mortalmente si no proveyese inmediatamente a su salvación, supuesto que inmediatamente peligrase; luego, con mucha mayor razón parece que es obligado el hombre respecto de sí mismo.

Otra razón a posteriori. Porque de lo contrario se sigue, que alguno que tiene uso de razón hizo todo lo que debió en toda su vida y, no obstante, será condenado. El consiguiente no parece que se pueda conceder; luego, ni aquello, etc. La consecuencia es manifiesta de aquél que llega al uso de razón en pecado original, que si a ningún acto es obligado inmediatamente y se ha negativamente y muere, es manifiesto que hizo todo aquello a que estaba obligado, y no obstante, será condenado. Y se confirma, pues aquél guardó todos los mandamientos, y no obstante, no será salvo, haciendo falso lo que el Señor dijo en San Mateo, al menos universalmente: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos*.

Además, que este tal, si no tiene obligación inmediata podrá entonces pecar solo venialmente, y así, estando en pecado original, se hallará solo en pecado original y venial, lo cual parece inconveniente, porque no seria castigado en el Limbo, porque el Limbo no tiene pena del sentido, ni en el Purgatorio, porque es camino para la gloria, ni en el Infierno, porque no está en pecado mortal.

Tercera proposición:

El tal tiene obligación de dirigirse al bien del modo que pueda entonces, es decir, conforme al conocimiento que tiene.

Se prueba ésta por la precedente, porque si está obligado a algún acto, no puede ser él desconocido; luego, es menester que sea conforme al conocimiento que tiene. Para lo cual hay que considerar que (como arriba se ha dicho), la primera deliberación no puede ser acerca de particular materia moral, porque es menester que el entendimiento proceda de lo más conocido (1 *Phys.*), y así como en el conocimiento simple (1) es el ente conocido antes que las especies o géneros del ente, así en el conocimiento práctico los conocimientos universales y las conclusiones también más universales son más conocidas y es menester que el entendimiento principie por ellas; tales son: Es menester vivir conforme a recta razón; Es necesario que el hombre viva honestamente; No se puede injuriar, y algún otro parecido, que puede ser conocido por la luz natural aun por aquél que es educado sin conocimiento y religión de Dios; y por aquél que es instruído en la religión de Dios algún otro principio tal como éstos: Debe ser Dios adorado; Es necesario guardar la ley de Dios; No es lícito obrar contra el precepto de Dios o algo semejante. Pues, es imposible que la primera deliberación verse acerca de la limosna o de la templanza o del hurto o del homicidio o del perjurio.

Digo, pues, que cuando el hombre tiene tal juicio suficientemente deliberado, es obligado a formar propósito de obrar bien conforme a aquel juicio, y si conoce a Dios es obligado a dirigirse a Dios, es decir, así: «quiero o propongo guardar la ley de Dios», «quiero dar culto a Dios»; mas si no le conoce, es suficiente que proponga vivir conforme al dictamen, de la razón, como «propongo vivir conforme a razón», «quiero vivir honestamente «no quiero obrar mal».

(1) En el conocimiento especulativo.

Esto es lo que expresamente dice Santo Tomás *(de Veritate,* q. 14, art. 11, ad 1), donde dice de aquél que ha sido creado en las selvas, que si hace lo que en su mano está, a la Providencia de Dios corresponde proveerle de lo necesario, y declara qué sea hacer lo que está en sí, diciendo, que es seguir el dictamen de la ley natural con apetito del bien y fuga del mal; y que esto basta, consta suficientemente por lo dicho.

Ni es obstáculo lo que algunos dicen, que, si hace esto, ya el Señor le iluminará con la fe.

Sea lo que quiera de esto, de lo cual hablaré inmediatamente, al menos el hacer lo que está en su facultad es anterior a ser iluminado, y así aquella iluminación no se referirá al primer tiempo del uso de razón.

Y se confirma esta conclusión con la precedente, pues todos los hombre tienen obligación de recibir la fe y ley de Cristo desde el momento en que les ha sido suficientemente promulgada, ni fuera lícito a nadie diferirlo para cierto tiempo ni fuera tampoco suficiente aceptarlas una vez en la vida, sino que están obligados a proponer inmediatamente vivir en la ley de Cristo y adorarle; luego, también, cuando por primera vez le es al hombre promulgada la ley natural, tiene obligación de recibirla, y no la recibe sino mediante el propósito de guardarla y vivir conforme a la ley; luego, está obligado a hacer un tal propósito. La consecuencia parece clara, porque no menos obliga la ley natural que la cristiana, siendo ambas igualmente divinas. Y la ley natural se promulga por el conocimiento de que se ha de vivir conforme a la recta razón, y de que no se puede dañar al prójimo y de otras cosas parecidas.

Se confirma nuevamente. Parece imposible que delibere alguien de su vida y salvación y conozca que le es necesario para hallarse bien y para la felicidad, que viva

bien y evite el mal y no haga injuria, y suspenda, no obstante, el acto de la voluntad sin proponer vivir asi o de otra manera. Ni creo que pueda alguien hacer esto ni de industria, a saber: suspender con tal deliberación el acto de la voluntad. Mas, el primer conocimiento que ocurre al hombre en el primer instante del uso de razón es que piense en general y universalmente en su salud, como dice Santo Tomas (1, 2, q. 89, art. 6), a saber: del modo de hallarse bien o qué le convenga en general. Si, pues, es imposible que no haga el hombre un acto y no es lícito hacer acto aversivo del bien, es menester que haga el hombre un acto que se dirija al bien.

De lo dicho se sigue un corolario que, no solamente a aquél que no conoce a Dios le basta un acto tal de conversión al bien sin noción de Dios, sino también alguna vez a aquél que ha sido bien educado en la Religión y culto de Dios. Es claro, porque, aun supuesto que haya sido instruído en la fe, puede hacerse la primera deliberación por sola la ley natural, y la conversión también de este modo basta. En este sentido debe entenderse la celebrada doctrina de Santo Tomás acerca de la conversión a Dios en el primer instante del uso de razón; el cual no quiere decir otra cosa, sino que cuando por primera vez piensa y delibera el hombre acerca de su vida, es menester que tenga propósito del bien, en general, o del bien divino, según el conocimiento. Y de este modo será probable y conforme a razón la doctrina. Y esta es la conclusión no sólo de los teólogos, sino que ha sido también celebrada con sentencias de los filósofos, y de ella compusieron los antiguos aquella fábula del noble Hércules, a saber: Que habiendo llegado al momento aquél de la edad, de que venimos disertando, y estuviese solicito si seguiría más bien el camino de la virtud y de los trabajos, o

del placer y la desidia, se le aparecieron súbitamente dos matronas, que eran la virtud y la voluptuosidad, armadas ambas de excitaciones y persuasiones varias para atraer a sí el ánimo de Hércules; pero que venció al fin, como era justo, la virtud, y que Hércules la llevó a dirigirle y a convivir con él.

Parecido es lo que Santo Tomás quiere y enseña, a saber: que cuando uno por primera vez es solícito y delibera si debe seguir el bien o el mal, los vicios o las virtudes, no se desentiende de aquel consejo o deliberación antes que proponga seguir la mejor parte, es decir, la virtud.

Y a este precepto de la conversión a Dios están obligados, no sólo aquellos que llegaron a aquel tiempo sin gracia, sino los bautizados también, que tienen gracia, pues no se satisface a los preceptos por la gracia o por algún hábito, sino por sus actos.

En cuanto a los argumentos contrarios, digo al primero, que el que llega al uso de razón ignora que se contenga tal precepto en aquella ley: *Convertíos a mí*, ni en otra alguna parecida, sino que conoce que es menester guardar la ley de Dios o que es menester vivir conforme a la recta razón, u otro juicio parecido, porque ésta es la primera deliberación. Y con esto se contesta a los tres primeros argumentos.

Al cuarto, concedo que después no esté obligado, porque ya ha quebrantado aquel precepto, aunque se podría decir que siempre está obligado a él hasta que lo cumpla.

Al quinto, niego la consecuencia.

Al sexto, digo que, como se ha dicho, es imposible o muy difícil que el que delibera así no tenga propósito bueno o propósito malo, y el que lo tenga malo, que se arrepienta de él. Si alguien hizo propósito de no guardar la ley de Dios, arrepiéntase de él.

FIN DE LAS RELECCIONES

APÉNDICE

A continuación va una nota bio-bibliográfica de todos los autores citados por Vitoria en el curso de las relecciones.

Como las vidas de los que son santos no son generalmente ignoradas, seremos muy parcos en las notas biográficas de ellos. En cambio seremos lo más completos que sepamos en el índice de obras.



ABULENSE. Alfonso Tostado, natural de Madrigal, obispo de Avila. Estudió en Salamanca. Verdadero gigante de erudición. Fué profesor a los treinta y cinco años. Fué hombre de memoria portentosa y de laboriosidad extremada.

Es un gran exégeta e historiador; como teólogo se distinguió poco.

Sus obras son:

Commentario sobre los libros del V. T., desde el Génesis hasta el libro 2 de los Paralipómenos y sobre el Evangelio de San Mateo.

Defensorium, que contiene algunas proposiciones defendidas ante Eugenio IV.

Libri de quinque figuratis paradoxis.

Comentario sobre Eusebio, editado en Salamanca, en cinco tomos en folio, el año 1506.

Tratado de los dioses de la gentilidad, editado en Burgos en 1545 y en Amberes, en 1551.

Confesional, editada en 4.º, en Logroño, el año 1529, y en otras partes en 1545.

Artes, editada en 4.º, en Zaragoza, el año 1503.

La colección de sus obras se editó en Venecia el año 1507, en trece tomos, y el año 1547; y el 1596, en diez y siete tomos.

Más tarde se reeditaron más cumplidamente, en el mismo lugar, en 1615, en veinticuatro tomos en folio, y en 1728, en veintisiete tomos en folio, y en Colonia en trece tomos, el año 1613.

Murió en 1449.

San Agustín. Aurelio Agustín, nacido en Tagaste en 13 de Noviembre de 353 y muerto en 28 de Agosto del 430.

Conocidisima es de los cultos la biografia del ilustre hijo de Patricio y de Santa Mónica, santo obispo de Hippona, fundador de la Orden Agustiniana y glorioso Doctor de la Gracia.

No tan conocidas son sus obras que vamos a reseñar:

Contra Academicos, 2 libros.

De Beata Vita.

De Ordine, 2 libros.

Soliloquia, 2 libros.

De Immortalitate animae.

Estas obras fueron todas escritas en 387, el año mismo de su bautismo.

De Moribus Ecclesiae Catholicae y *De Moribus Maniqueorum*, contra los Maniqueos.

De Libero Arbitrio, cuyo primer libro escribió en Roma en 388 y los dos restantes en Africa en 395.

De Vera Religione, donde defiende el dogma de la Trinidad contra el dualismo maniqueo.

De utilitate credendi, donde rechaza la inculpación a la Iglesia de que obtiene la fe por la violencia.

De diversis Quaestionibus ad Simplicianum, donde estudia el dogma de la predestinación.

De Doctrina Christiana, cuatro libros, de los cuales tomó Pedro Lombardo la división de la Dogmática.

De Trinitate, quince libros.

Tales son las obras que escribió hasta el año 400. Desde esta fecha creció extraordinariamente la actividad y fecundidad de San Agustín.

De Baptismo, contra San Cipriano y los donatistas.

De Unitate Ecclesiae.

De Magistro.

Encyclopedia de las artes liberales.

De musica, 6 libros.

Liber de fide rerum quae non videntur.

Contra Crescomium Donatistam, cuatro libros.

De Unico Baptismo contra Petilianum.

De Peccatorum meritis et remissione, tres libros.

De gestione Pelagii.

De natura et gratia contra Pelagium.

De gratia Christi et peccato originali.

Contra Julianum, seis libros.

De gratia et libero Arbitrio.

De Correptione et Gratia.

De Predestinatione Sanctorum et Dono perseverantiae.
De Civitate Dei, 22 libros.
Retractationes de sus errores filosóficos, dos libros.
Confesiones de sus extravíos, trece libros.
Sex quaestiones contra paganos expositae.
Cartas.
Tractatus adversus judeos.
Historia de las herejías.
Liber de duabus animabus.
Acta seu disputatio contra Fortunatum maniquaeum.
Liber contra Adimatum, maniquaei discipulum.
Liber contra epistolam maniquaei quam vocant «Fundamenti».
Contra Faustum maniquaeum, libri XXXIII.
De actis cum Felice maniquaeo libri duo.
Liber de natura boni contra maniqueos.
Liber contra Secundinum maniquaeum.
Liber ad Orosium contra priscillianistas et origenistas.
Contra adversarium Legis et Prophetarum, dos libros.
Psalmus contra partem Donati.
Contra epistolam Parmenianii.
Contra litteras Petiliani.
Ad catholicos epistola contra donatistas.
Breviculus collationis cum donatistis.
Liber ad donatistas post collationem.
Contra Gaudentium donatistarum episcopum.
De spiritu et littera.
Liber de perfectione justitiae hominis.
De anima et ejus origine.
Contra duas epistolas pelagianorum.
Opus imperfectum contra Julianum.
Collatio cum Maximino arianorum episcopo.
De Genesi contra Maniquaeos.

De Genesi ad litteram liber imperfectus.
Locutionum in Heptateucum libri VII.
Quaestionum in Heptateucum libri VII.
Annotationes in Job.
Enarrationes in Psalmos.
De consensu Evangelistarum libri IV.
Quaestionum Evangeliorum libri duo.
De sermone Domini in monte libri duo.
Tractatus CXXIV in Joannis Evangelium.
Tractatus X in epistolam I Joannis ad Parthos.
Expositio quarundam propositionum (84) ex epistola ad Romanos.
Epistolae ad Romanos expositio inchoata.
Expositio ad Galatas.
Speculum.
De fide et symbolo.
De agone christiano.
Liber ad Laurentium.
Liber de diversis quaestionibus.
Liber de octo Dulcitii quaestionibus.
Ciento veinte cartas a Consertio sobre la Trinidad.
De fide et operibus.
De mendatio.
Contra mendatium ad Consentium.
De continentia.
De bono conjugali.
Liber de sancta virginiitate.
Liber de bono viduitatis.
De conjuriis adulterinis ad Pollentium libri II.
De patientia.
De cura gerenda pro mortuis.
De opere monachorum.
De catechizandis rudibus.

Sermones innumerables.

Multitud de cartas.

La mejor edición de sus obras la hicieron en París los benedictinos en 1679 a 1700, en once volúmenes en folio.

También los hermanos Gaume han publicado una magnífica edición de sus obras, en octavo mayor.

La última edición es la de Migue.

AGUSTÍN DE ANCONA o Agustín Triunfo (Augustinus Triumphus). Célebre escritor agustiano que nació en 1243 en Ancona, de donde tomó el nombre de *Johannes Anconitanus*. Estudió la filosofía bajo la dirección de Egidio Colonna y fué enviado a París a estudiar teología, oyendo allí a Santo Tomás de Aquino. Fué profesor de esta ciencia en su Orden y en la misma Universidad de París. Asistió, siendo muy joven, al Concilio general de Lión (1274). Figuró en las Cortes de Carlos II, rey de Nápoles y de Roberto (en 1309 a 1343). Murió en Nápoles a los ochenta y cinco años, el 2 de Abril de 1328, siendo arzobispo de Nazaret.

Se conservan muchas obras suyas, manuscritas en su mayor parte; unas en Padua y otras en Milán. En la biblioteca del Vaticano se conserva un ejemplar completo de sus obras, sacado directamente de sus escritos originales. Son notables sus sermones y los comentarios sobre Ezequiel, San Mateo, San Marcos, San Juan, San Pablo y los Hechos de los Apóstoles; también se conservan otros dos comentarios: *Comentarius in Orationem Dominicam*, publicado en Roma por Agustín Angelo (1587), en 4.°, y *Comentarium in canticum Deiparae et Salutationem Angelicam*, ediciones de Angel Roca en Roma, en 4.° (1590 y 1592), y de Pedro Alva Astorga, en Madrid (1648), en folio.

Sus obras filosóficas consisten en comentarios sobre Porfirio y sobre las obras lógicas y metafísica de Aristóteles.

Sus escritos dogmáticos más notables son un tratado de *Spiritu Sancto contra Graecos* y otro de *Consolatione animarum beatorum.*

El más importante de sus escritos canónicos es el titudado: *Summa de potestate eclesiastica* (edición Augusto Vind., 1473; Roma, 1473; 1579, en folio; edición Angel Roca, 1582, en folio).

ALBERTO MAGNO. Doctor renombrado del siglo XIII, gloria de la Orden Dominicana, nació en Laningen (Suabia) probablemente en 1193 y murió en Colonia el 5 de Noviembre de 1280. Su padre fué el conde de Bollstädt. Estudió en París y luego en Padua donde profesó en la Orden citada; y perfectamente imbuido en la filosofía, matemáticas y medicina, pasó a Bolonia donde se consagró al estudio de la teología. Enseñó filosofía y ejerció su ministerio en varias ciudades alemanas y sobre todo en Estraburgo, Ratisbona e Hildesheim, siempre con brillantez. Doctoróse en Paris el año 1245 y enseño allí varias disciplinas, debiendo hacerlo en la plaza Maubert (abreviatura de *Magister Albert)*, para contener la multitud de oyentes.

En 1254 fué nombrado provincial de su Orden en Alemania y con residencia en Colonia. Nombrado en 1259 o 1260 obispo de Ratisbona, renunció esta dignidad en 1263 para retirarse a un convento de Colonia. Siempre activo en la predicación, cn la enseñanza y en la polémica escrita y oral; fué el doctor escolástico de más vasta erudición en el siglo XIII; es representante, por decirlo así, de

la enciclopedia de aquella época. Sus contemporáneos le intitulaban *Doctor universalis* y también decían de él: *Magnus in magia, major in philosophia, maximus in theologia.* Su prodigioso saber abarcó a las ciencias naturales, la filosofía y la teología. Sistematizó e interpretó en su totalidad los escritos de Aristóteles, amoldándolos al sentir de la Iglesia católica, sin que obstase esto a la exposición clarísima y acertada del Estagirita, en lo cual no tuvo rival. Señaló el campo de la filosofía y de la teología y de sus mutuas relaciones, dando en la teología la primacía al argumento de autoridad. Además de eminente filósofo y teólogo fué gran investigador científico en cuanto lo permitía el atraso de la época, no sin vislumbrar y aun dar relieve práctico a muchos adelantos que hoy admiramos en Biología y en las ciencias físicas, naturales y matemáticas. Tuvo por discípulo al Doctor Angélico Santo Tomás de Aquino, en quien influyó poderosamente su maestro insigne. Por fin consignaremos que en 1622 fué beatificado por el Papa Urbano VIII.

Sus obras:

Fueron recopiladas en veintiún volúmenes en folio, por el dominico Pedro Jammy (Lyon, 1631) aunque esta colección es muy deficiente, toda vez que la mera enumeración de los escritos de nuestro Beato ocupa doce páginas en los *Scriptores ordinis praedicatorum* de Quetif y Echard, t. I, y fué además el escritor más fecundo de la Edad Media.

Escribió un libro de *Physica*, publicado por primera vez en Venecia en 1518, por M. Ant. Zimarius; uno *De Caelo* (Venecia, 1519); un tratado *De animalibus, lib. XV* (Roma, 1478); uno *De vegetatibus; Libri septem historiae naturalis pars XVIII (editionem criticam ab Enesto Meyero captam absolvit Carolus Jersem*, Berlín, 1767). Por encargo del

papa Alejandro IV escribió el tratado *De unitate intellectus contra Averroistas.*

Quedaron muchas obras manuscritas, otras se han perdido y no faltan de las adjudicadas a Alberto Magno que ha comprobado son apócrifamente las de la última categoría, pueden citarse el *Liber secretorum; Alberti Magni de virtutibus herbarum* y *De secretis mulierum et virorum.*

La biblioteca de Munich posee una riquísima colección de manuscritos de las obras del doctor universal: *De Sacrosancto Corporis Domini Sacramento sermones*, publicólos G. Jacob (Regensb., 1893), y las *Orationes super IV libros sententiarum*, diólas a luz N. Thoemes (Berlín, 1893).

Excusado es añadir que en todos los Diccionarios filosóficos, enciclopédicos y biográficos, se concede gran atención a Alberto Magno, y dígase lo propio en las historias de la filosofía y de las ciencias. Entre nosotros el P. Cuevas *Historia de la Filosofía* (Madrid, 1887), Balmes, *Filosofía fundamental* (Barcelona, 1848), Menéndez y Pelayo, *La ciencia española* (Madrid, 1887), por no mencionar otros, saben apreciar en lo que vale nuestro biografiado.

Alejandro. Alejandro de Alejandría, gran apologista franciscano contra los *Espirituales*. Fué elegido general de la Orden en 1313 y murió el año siguiente.

Sus obras son:

Commentaria in libros Sententiarum.

Summa quaestionum Sti. Bonaventurae in 4 ll. Sententiarum.

Quaestiones quodlibeticae.

Tractatus de usuris.

Tractatus de restitutione.

Commentaria in ll. Aristotelis de Anima, Venecia 1502.
Commentaria in metaphysicam Aristotelis, Venecia 1572.

ALEJANDRO DE HALES. Uno de los escolásticos más notables de la Edad Media. Nació en Inglaterra. Hizo sus estudios en París y fué luego profesor de su Universidad. En 1222 entró en la Orden de San Francisco; fué el primer franciscano que poseyó el título de doctor en Teología. Tuvo por discípulo a San Buenaventura.

Alejandro de Hales abrió una nueva era en la ciencia de la Edad Media; aplicando a la teología la filosofía aristotélica y la de Avicena, preparó la futura preponderancia del Estagirita. Fué el introductor del método escolástico de argumentación. Fué llamado «Doctor irrefragable» y «Monarca de los teólogos».

Su obra más célebre es:

Quaestiones seu commentaria in libros IV Sententiarum. Esta obra fué tal vez la primera de la serie que se escribieron después comentando a Pedro Lombardo, si bien algunos atribuyen esta prioridad a Pedro de Poitiers. Fué publicada por vez primera, continuada por sus discípulos, en 1252; después lo fué en Nuremberg, 1482; en Basilea, 1502; en Venecia, 1575, y en Colonia, 1622.

Esta obra de Alejandro predominó en las Escuelas hasta que aparecieron la *Suma* de Santo Tomás y los *Comentarios* de San Buenaventura y de Duns Escoto.

Escribió también:

Postilla in universa Biblia.

Comentarios sobre los salmos, Venecia, 1496.

Comentarios sobre el Apocalipsis, París, 1642.

Expositio in Aristotelis librum III de Anima, Oxford, 1481.

Comentarii in menthaphysicam Aristotelis, Venecia, 1572, en 2 tomos.

De factis Mahomed, Strasburgo, 1572; Colonia, 1551. Esta obra más bien parece de Juan de Gales.

Summa virtutum, París, 1509.

Expositio quatuor magistrorum in regulam sancti Francisci, Nuremberg, 1482.

Se han perdido algunas de sus obras, y otras, inéditas, deben hallarse en Milán y en Oxford.

Murió en París en 1245.

ALMAIN, francés, doctor y maestro de Filosofía, parisiense adicto a las doctrinas de Escoto, de Guillermo Occam y de Gabriel Biel; fué llamado «disputador agudísimo», y es de grande autoridad entre los teólogos franceses.

Por mandato de la Facultad de Teología de París escribió contra Cayetano un tratado *de auctoritate Ecclesiae et Conciliorum generalium*, editado en Colonia en 1514 y en París en 1512 y en 1526.

Escribió después la *Exposición* en la cual disiente de Occam acerca de la potestad del Romano Pontífice.

Son también obras suyas:

Tractatus quinque consecuentiarum, París, 1508, que se compone de cinco libros de dialéctica.

Embammata physicalia, París, 1505, acerca de los libros de Física de Aristóteles.

Moralia, obra de filosofía y de teología moral, en cuatros libros, que publicó corregidos y en un cuerpo Juan Mayor en París, el año 1510, el 1516 y el 1520. A esta edición añadiéronse la cuestión de dominio *naturali, civili, et ecclesiastico* y *in 3 l. sententiarum*, en los cuales,

abandonando la doctrina tomista, siguió a Gabriel Biel, y los comentarios *de poenitentia et matrimonio*, en los cuales sigue a Escoto.

Murió en 1151.

Sus obras completas fueron editadas en Paris en 1518, en folio.

AMBROSIO (San). Menos conocida que la del Augustino es la vida de San Ambrosio.

Nació San Ambrosio en Treves, donde residia su padre en calidad de Prefecto de las Galias. Muy niño quedó huérfano de padre, y su madre llevólo a Roma, donde se dedicó a dar a sus hijos esmerada educación cristiana. Con su hermano Sátiro dedicáronse al estudio del derecho, logrando gran reputación en Milán, donde estaba el Pretorio o tribunal de Italia, por su pericia en al defensa de las causas. Probo, nombrado prefecto por Valentiniano I, en 369, le admitió como uno de sus consejeros.

De este cargo ascendió a la dignidad consular; tocóle a San Ambrosio la primera diócesis de la Prefectura de Italia, con las provincias Emilia y Liguria, cuyas capitales eran Plasencia y Milán y comprendiendo su jurisdicción las ciudades de Turín, Génova, Bolonia y Rávena.

Murió por entonces Auxencio, jefe de la secta de los semiarrianos, y al procederse al nombramiento de sucesor, los católicos lucharon porque no fuese de la secta, lo cual ocasionó un tumulto, que creyó el prefecto Ambrosio debér apaciguar con su presencia en la Iglesia donde se celebraba la Asamblea.

En vez de castigar con severidad a los revoltosos, exhortó con dulzura a elegir a un obispo, no tumultuariamente, sino con ánimo de paz y de concordia.

Mientras tal aconsejaba, una voz de niño surgió de la asamblea proclamando a *Ambrosio obispo*. La asamblea hizo coro, y nadie quiso ya a otro obispo que a su gobernador. Entonces era Ambrosio solo catecúmeno, y después de muchas tentativas de resistencia a la dignidad prelaticia, se hizo bautizar por un obispo católico en 30 de Noviembre de 374, y fué ordenado a los doce o a los ocho días de bautizado.

Limpió la diócesis de arrianismo, lo cual consiguió solo a impulso de su celo, pues a la sazón desconocía todavía la doctrina eclesiástica, que aprendió luego con el estudio de los Padres griegos.

Dotado de gran amor a la virginidad, nutrió la soledad de castas mujeres que renunciaban a los goces de la maternidad.

Distinguióse por su bien dirigido espíritu de caridad, pues vendió el oro de sus iglesias por redimir a los cautivos, y por su valentía frente a los Príncipes de la tierra, dotes que no adornan ciertamente a gran parte del episcopado moderno. Fué martillo de arrianos e hizo deponer en el Concilio de Aquilea a varios obispos de la secta. En 381 y 392 presidió el Concilio de los Obispos del Vicariato de Italia donde se cortaron los pasos al hereje Apalmario y se trató el negocio de Máximo el Cínico, que había usurpado la sede episcopal de Constantinopla.

Asistió al concilio de Constantinopla en 382 con otros muchos obispos de Occidente.

Muerto Graciano, tomó bajo su protección a Valentiniano, a pesar del grave resentimiento contra Justina, su madre, ofreciéndose a ser su embajador cerca de Máximo, su enemigo, que se hallaba en las Galias próximo a pasar a Italia.

Dividido el imperio entre Máximo y Valentiniano II, y consolidado éste en el trono, dióse Justina a perseguir a San Ambrosio, el cual mostró admirable valor negándose tenazmente a entregar a la madre del Emperador una iglesia donde poder reunirse los arrianos; por lo cual se intentó expulsarle de Milán, y al resistirse Ambrosio, se le quiso asesinar, lo que no permitió Dios, secando el brazo del asesino.

Fué glorioso triunfo de Ambrosio la conversión de San Agustín, bautizado por el mismo obispo el sábado de Pascua de 387; ambos Doctores compusieron en esta ocasión el solemne himo *Te-Deum.*

Como se había mostrado Ambrosio irreductible en defensa de los derechos de la Iglesia frente a Justina y Valentiniano, así se portó también, con más valentía, si cabe, frente a los excesos de cristiano Emperador Teodosio: la conducta de Obispo y Emperador con motivo del degüello de Tesalónica ordenado por éste, es de una sublimidad incomparable y pregona tan alto la entereza del Obispo como la fe honda del Emperador.

Inagotable en obras de Apostolado fué la vida de San Ambrosio, y la lectura de sus hechos refrigera el corazón afligido frente a tantas claudicaciones y enfriamiento del espíritu clerical.

Las obras que de él nos han quedado enteras, son las siguientes:

Seis libros sobre el Hexameron o sea *tratado sobre los seis libros de la creación.*

El Paraíso, un libro.

Caín y Abel, dos libros.

Noe y el Arca, un libro.

Abraham, dos libros.

Isaac y el alma, un libro.

El bien de la muerte, un libro.
La huida del siglo, un libro.
Jacob y la vida bienaventurada, un libro.
El Patriarca José, un libro.
Las bendiciones de los Patriarcas, un libro.
Elías y el ayuno, un libro.
Naboth de Jezrael, un libro.
Interpelación de Job y David, un libro.
David, un libro.
Apología del profeta David, un libro.
Exposición de los Salmos 1, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 45, 47, 48, 61 y 118.
Comentarios sobre el evangelio de S. Lucas, diez libros.
Oficios, tres libros.
Las Vírgenes, tres libros.
Las Viudas, un libro.
La Virginidad, un libro.
La caída de una virgen consagrada a Dios, un libro.
Los Misterios, un libro.
Los Sacramentos, seis libros.
La Penitencia, dos libros.
La Fe, cinco libros.
El Espíritu Santo, tres libros.
Misterio de la Encarnación, un libro.
Exposición de Isaías, Profeta.
Comentarios a las trece cartas de S. Pablo.
De la institución de la Virgen y de la perpetua virginidad de María Santísima.

Aparte de homilías, sermones y oraciones fúnebres, escribió también muchos himnos eclesiásticos; entre ellos se cuentan: *Aeterne rerum Conditor; Deus, creator omnium; Veni, Redemptor gentium; Splendor paternae gloriae; O lux beata Trinitas*, etc.

También escribió y se conservan una serie de hermosas cartas.

Varias son las ediciones que se han hecho de sus obras: la primera la hizo Erasmo en Basilea, en dos volúmenes en folio, en 1527; otra apareció en París el año 1568, por Juan Pillot; otra en Roma en 1580 bajo la dirección del cardenal Montalto (Sixto V); y por fin, la de San Mauro, publicada en París en 1686 a 1690, en dos grandes volúmenes en folio.

ANDRÉS. Antonio Andrés, fraile menor, aragonés, llamado *Doctor dulcifluus*, que casi igualó a Escoto.

Sus obras son:

In 4 ll. Sententiarum, editados en Venecia en 1570 y 1578.

Compendiosum principium sobre los libros de las Sentencias, atribuídos a San Buenaventura. Fué editado en Strasburgo en 1495 y en Venecia en 1504, y luego en esta última ciudad en 1584, entre las obras la de San Buenaventura.

Quaestiones in 12 ll. metaphysicorum, de Aristóteles, impreso en Vicencio en 1477 y en París en 1495 y en Venecia en 1481, 1482 y 1487, ediciones estas dos últimas corregidas por el General de la Orden Guillermo de Subereto; también se editó en Venecia en 1491, en 1495 y, por fin, en 1514 por Angel Lucido, O. Conv., y, luego, por Francisco Valenciano, O. Min.

Expositio in 12 ll. metaphysicorum: Venecia, 1482, 1497, 1501, 1513, 1514.

Expositio in alios ll. logicales: Venecia, 1480, 1509, 1517.

Tractatus formalitatum ad mentem Scoti: Padua, 1475; Vicencio, 1477.

Tr. de tribus principiis rerum naturalium: Ferrara, 1490.

Tr. de sex principiis Gilberti Porretani: Venecia, 1512, 1517.

Murió en 1320.

ANGEL. Ignoro a qué Angel se referirá Vitoria. Hay varios teólogos del mismo nombre:

ANGEL DE CAMERINO, obispo de Cagli, que escribió comentarios de los Evangelios, de las catorce cartas de San Pablo y sobre las Sentencias, y murió en 1301.

ANGEL DE CLARENO, O. Min., que tradujo del griego a algunos Santos Padres.

ANGEL DE CARLETO, O. Min., que escribió: *Summa casuum*, que tuvo treinta y una ediciones. Se editó primeramente en 1486; después en Venecia en 1487 y 1489; en Nuremberg en 1488; en Brixen en 1490 y en 1495 y 1504, con adiciones del propio autor, y en Lión en 1513, y en Venecia en 1492 y 1578, y en Lión en 1592, etc. Tuvo el honor esta obra de ser quemada públicamente por Lutero junto con la bula de Excomunión y el Cuerpo del Derecho.

Tr. de restitutione, Alcalá, 1562.

Arca Fidei, Alcalá, 1562.

En su orden se le tributa culto. Murió en 1493.

ANGEL DE FONDI, anacoreta O. Vall. que escribió:

Oratio a Julio II en favor del Concilio Lateranense contra el conciliábulo en Pisa, Valleumbrosa, 1511, en 4.º.

Epistola ad Julium II pro christiana unitate servanda, Valleumbrosa, 1511, en 4.º.

ANGEL DE FURCIO, O. S. A., que escribió un comentario sobre San Mateo.

ANTONINO (S.) Arzobispo Florentino, O. P., nacido en Florencia en 1389. Fué gran moralista, tenido en mucho por los Romanos Pontífices. Murió en 2 de Mayo de 1459 y fué canonizado por Adriano VI en 1523.

Sus obras son:

Summa theologiae moralis, Venecia, 1477-80 y en 1582; Nuremberg, 1477-79; Verona, 1740; Florencia, 1741.

Juris pontificii et cesarei summa, Venecia, 1582 y 1591.

Summa confessionalis, Maguncia, 1468; Colonia, 1470; Roma, 1472; Venecia, 1480; París 1516; Lión, 1502.

Trialogus sobre el evangelio de los dos discípulos que iban a Emaús: Florencia, 1680.

Opera a ben vivere..., Florencia, 1418.

Lettere, Florencia 1866.

Chronicon, notable historia: Venecia, 1480; Nuremberg, 1484, 1491, etc., y Lión, 1491.

Flos florum.

ANTONIO DE BUDRIO. Nació en 1338 en Budrio cerca de Bononia. Estudió derecho civil con Pedro de Ancharano, doctorándose en él. Estudió luego derecho canónico, alcanzando la borla en 1387 y enseñándolo luego en Bononia y en Ferrara.

Con Antonio Corraro y Guillermo, obispo de Todi, fué enviado por Gregorio XII para destruir el Cisma.

Murió en 1409, rodeado de fama de hombre piadoso y de gran doctrina.

Sus obras principales son:

Consilia, Roma, 1472; Roma, 1474; Venecia, 1493; Venecia, 1575, en 4; y por fin, corregida e ilustrada, fué publicada esta obra por Gaspar Caballini, en 1592, en folio.

Commentaria in 5 ll. decretalium, Roma, 1473; Roma, 1474; Milán, 1488; Milán, 1489; Milán, 1582, y otras.

Commentarium in Sextum, Venecia, 1499; Venecia, 1575.

De jure patronatus, Francfort, 1581.

De emptionibus et venditionibus.

Speculum de confessione, Venecia, 1586, y otras.

La edición completa de sus obras se hizo en Venecia en 1578 en ocho tomos en 4.

Escribió comentando los títulos del derecho acerca de los cuales nada dijo o no se sabe que algo dijese el célebre comentarista Panormitano, a saber, desde el título *De traslationibus praelatorum* hasta el título *De officio delegati*.

APOLONIO DE TIANA. Famoso mago de principios del siglo I. Escribió:

Tratado de las iniciaciones y los sacrificios, *Oráculos*, *Epístolas*, *Vida de Pitágoras*, *Un testamento* y *Tratado sobre la adivinación por los astros*.

ARISTÓTELES. Filósofo griego, llamado también el *Estagirita,* nació en 384, a. de J. C., en Estagira, colonia greco-jónica en Macedonia, y murió en 322, en Calcis en Eubea, de donde procedía su madre Festis, que perdió muy pronto; su padre Nicómaco, médico, refería su ascendencia a Macaón, hijo de Esculapio. A los diez y siete años quedó huérfano y fué adoptado por Próxenes, habitante de Calcis. Trasladóse a Atenas en 366, afilióse a la escuela de Platón, que ya databa de veinte años, y por otros veinte fué discípulo del gran filósofo griego hasta la muerte de éste.

Refiriéndose a ese aprendizaje, decia en su *Moral a Nicómaco* (lib. I, c. III) al discrepar en la teoria de las ideas de las de Platón: «y aunque la verdad y la amistad nos sean igualmente muy queridas, es deber sagrado dar la preferencia a la verdad», y de aquí el adagio *Amicus Plato, sed magis amica veritas.* Pasaba como *la inteligencia de la escuela* en frase de Platón.

Rico como era en bienes de fortuna, viajó y residió en varias localidades, donde contaba con amistades de alta alcurnia. Vuelto a Atenas, enseñó aquí retórica. En 342 fué llamado por el rey de Macedonia, quien confió a Aristóteles la educación de su hijo Alejandro, tan célebre en los fastos de la Historia; profesó éste al maestro afecto hondo y sincero, y se sometió de buen grado a su dirección en los ocho años que duró su educación. De vuelta otra vez a Atenas, fundó en el Liceo su famosa escuela *Peripatética,* porque daba sus conferencias paseando con sus discípulos por entre las alamedas que amenizaban el sitio elegido. Sus explicaciones a distintas horas, se dirigian, ora a sus amigos y discípulos asiduos *(acroamáticas)*, ora al público *(exotéricas)*, sobre retórica y política estas últimas. También abandonó a Atenas en 323 por ser objeto de ojeriza de parte de los elementos políticos, pues veian en Aristóteles un partidario del macedonismo. Retirado a Calcis en Eubea, murió, como se indicó. Dejó dos hijos y su viuda Herpilis.

Los antiguos biógrafos del Estagirita fueron: Diógenes Laercio (siglo III antes de J. C.), Apolodoro (140 antes de J. C.), Dionisio de Halicarnaso (medio siglo a. de J. C.), el Seudo Ammonio, el Seudo Asiquin, y Suidas.

Sus escritos.

«Aristóteles, dice un biógrafo, compuso una verdadera enciclopedia de los conocimientos del siglo IV a. de J. C.

Dió gran impulso a la Anatomía y Fisiología comparadas y contribuyó a la organización de las ciencias, de la historia, de la filosofía, lógica, metafísica, física general, botánica, ética, política, arqueología, historia literarla, filología, gramática, retórica, poética y filosofía del arte. Todo cuanto trató aspira a ser científico, y en ello se diferencia de su maestro... En todo aparece como sistematizador; todo ello sin menoscabo del carácter que reclama el terreno particular desde el que, laborando las dos series de conocimientos, a la sazón existentes en Grecia, el filosófico y el científico, es tan fino observador en el segundo como profundo especulador en el primero... Su lenguaje es el de la verdad escueta. El método general en la exposición de sus disertaciones filosóficas es: determinación del objeto de estudio, observaciones y opiniones acerca del asunto, examen de las objeciones y consideración en sí mismo de la cosa objeto de la cuestión, que resuelve con auxilio de los resultados precedentes, pasando a la determinación de la esencia inmutable del objeto.» (Enciclopedia Universal de Espasa, t. 6, *Aristóteles*, trabajo notable por lo documentado y amplio.)

A 400, según algunos, y a 1.000 en sentir de otros, asciende el total de los escritos aristotélicos. Tres catálogos conocemos: el de Diógenes Laercio, el anónimo de Meñago y el anónimo árabe de Catiri, todos incompletos, aunque denuncian la pasmosa actividad de Aristóteles. Se calculan perdidos sus escritos en las dos terceras partes, debido, sin duda, a las peripecias por que atravesaron tan preciados trabajos por centenares de años hasta su conducción a Roma por Sila en el año 86 a. de J. C.

El griego Tiranion, amigo de Cicerón (año 50 antes de J. C.), arregló los manuscritos, no sin adicionarlos y mo-

dificarlos, e hizo de este modo una edición de las obras de Aristóteles, que son probablemente las hoy conocidas.

Los comentadores griegos de los cinco o seis primeros siglos del Cristianismo clasificaron con gran diligencia los escritos aristotélicos, sobre todo Adrasto (150 de J. C.). Atiéndese a la forma de redacción *(acromáticos* o *esotéricos, acrosíticos* o *exotéricos* e *hipomnemáticos* o notas de uso personal), amén de alguna poesía y cartas no comprobadas como auténticas. Por la naturaleza de la materia divídense en teoréticos, prácticos, orgánicos o lógicos, y a esta división, que es del Estagirita, nos atendremos en la reseña de las obras.

1.º *Escritos lógicos:* las *Categorías* (exposición en 12 capítulos de las diez categorías o post-predicamentos); la *Interpretación (Peri hermenias)* (4 cap. sobre la inteligencia de las *enunciaciones* y conceptos afines); los *primeros Analíticos* (exposición de la teoría del silogismo, en dos libros con 70 cap.); los *Ultimos Analíticos* (o la democtración científica, en dos lib. con 49 cap.); *los Tópicos* (o lugares filosóficos, dos lib.); las *Refutaciones de los sofismas* o falacias.

Numerosos comentarios existen de todos los siglos referentes a estas obras que se conocen más con el nombre de *Organón.*

2.º *Escritos de filosofía natural o de física.* La *Física* (ciencia de la naturaleza, en 8 lib.); *Del cielo* (4 lib.); *De la generación y la corrupción* (2 lib.); *Meteorológicos* (4 lib.); *Del alma* (3 lib.), con los apéndices *Del Sentido y cosas sensibles, De la Memoria y del Recuerdo, Del Sueño y de la Vigilia, De los Sueños, De la Longevidad y Vida corta, De la Juventud y la Vejez, De la Vida y la Muerte, Historia de los Animales,* las *Partes de los Animales* (4 lib.), *De los órganos motores de los Animales, De la Generación de los Animales.*

3.º *Escritos metafísicos: Filosofía primera,* de gran renombre y traducida por nuestros sabios y por Santo Tomás de Aquino, entre otros, y en todas las lenguas.

4.º *Escritos de ciencias prácticas: Moral dirigida a Nicómaco* (demuestra que la virtud es el remedio para adquirir la dicha, en 10 lib.); *Política* (no completa, 8 lib. sobre las facultades del hombre social); *Retórica* (3 lib., versa sobre el orador, fin y modo de captarse la confianza en el oyente y exposición y orden oratorios); *Poética.* Son de dudosa autenticidad las *Categorías* y la *Interpretación,* y espurios libro VII de la *Física,* el X de la *Historia de los Animales,* los II y XI de la *Metafísica,* los V, VI y VII de la *Moral a Nicómaco,* la *Retórica,* la *Etica a Eudemio,* la *Grande Etica, De las Virtudes y Vicios,* la *Economía, De los colores, Fisonomía, De las Plantas, De los Extraños Relatos, Mecánica, De las Líneas Invisibles, De Jenófares, Zenón y Gorgias, Del Universo, Del Movimiento de los Animales, De la Respiración* y *Problemas.* La clasificación precedente la hizo Aldo Manucio en su edición de 1494-98, seguida después comúnmente. El Cardenal Besarión tradujo las *Obras Completas* al latín (1487), Taylor al inglés (1812) y Bartelemy de Saint-Hilaire al francés. No incumbe a un anotador entrar en detalles sobre la inmensa influencia mundial ejercida por la labor cultural del Estagirita, sobre todo desde que el Doctor Angélico y su maestro Alberto Magno lo cristianizaron y depuraron, y ni aún relatar la infinidad de comentaristas y maestros que lo explicaron en España, a contar, sobre todo, desde el siglo x. Consúltese el artículo citado.

ARNALDO DE VILANOVA. Se sabe muy poco de este gran hombre. Parece que nació en Lérida en 1240; pero hay

quien le supone aragonés y quién provenzal. Estudió, al parecer, en Cataluña y en París, y enseñó en Montpeller y en Barcelona.

Fué médico del rey de Aragón, de Bonifacio VIII y de Clemente V, el cual le estimó en tanto, que dió cuenta a los obispos de su muerte en cartas circulares y mandó que se buscasen sus libros acerca de ciencia médica.

En teología fué imbuído en las opiniones de Joaquín de Floris; escribió de la venida de Cristo para el año 1376, con ocasión de la cual teoría emitió multitud de equivocadas proposiciones, catorce de las cuales fueron condenadas en Tarragona, estando presentes muchos teólogos de diversas órdenes, el 6 de Noviembre de 1316.

Fué muy protegido de los citados Papas y de los Reyes Federico de Sicilia y Roberto de Nápoles.

Era de ilustración vastísima, pues poseía diversidad de lenguas y extensos conocimientos en filosofía, física y alquimia.

Murió en 1311 en la travesía a Aviñón en aguas de Génova.

Sus obras filosóficas han desaparecido, contribuyendo a ello grandemente el acuerdo de la Sorbona de exterminarlas.

No todas las obras de alquimia que se le atribuyen parecen suyas. No obstante, opino que no es dudosa la paternidad suya de *Scholae Salernitanae opusculum* y *De conservanda juventute et retardanda senectute.*

V. Méndez Pelayo, *Arnaldo de Villanova, médico catalán del siglo XIII,* Madrid, 1879.

AVERROES (acomodación latina de *Ibn Roschd).* Arabe, filósofo, astrónomo y escritor jurisconsulto, nació en Cór-

doba en 1120 y murió en Marruecos en 1198, era hijo del cadí de Córdoba. Estudió en la Universidad cordobesa, Atenas de los árabes españoles, sucesivamente Teología, Derecho, Medicina, Matemáticas y Astronomía, y por fin, y con preferencia, la Filosofía bajo la dirección de Ibn-Badjá: Aristóteles fué su preocupación constante, y a las dilucidaciones del Estagirita debe su celebridad.

Nombrado cadí (juez mayor), sucesor de su padre, no se hizo tan célebre en este cargo como en calidad de filósofo y sabio. En tal concepto de celebridad fué llamado por el sultán de Marruecos (Ibd-el-Mummen) a su corte, y sin detrimento de sus dignidades consagróse a la organización de los Colegios fundados a la sazón. El sucesor del susodicho sultán (Jatrud Iussuf, su hijo), aficionadísimo a la filosofía aristotélica, encargó a Averroes un comentario claro y breve de todas las obras del filósofo griego, labor que le valió a Ibn-Roschd el sobrenombre de *Comentador de Aristóteles*, que le prodigóla Edad Media.

En Córdoba también le distinguió Almanzor (1195); pero pronto fué perseguido, y desposeído de sus bienes fué desterrado a Lucena, de donde huyó a Marruecos. La enemiga obedecía a sus doctrinas heterodoxas respecto de los árabes. Retractóse a la puerta de la Mezquita de Córdoba a invitación de Almanzor, pero vivió desde entonces obscurecido, retirado y pobre solo algún tiempo antes de su muerte. Fué restituído a la dignidad de cadí de la Mauritana, en donde falleció.

No formó escuela entre los árabes, que entregaron a las llamas sus obras de metafísica y lógica; mas influyó en las ideas filosóficas de Europa como entre los judíos y latinos no católicos.

Sus obras (Comentarios, obras filosóficas originales y sobre Medicina y Teología).

Comentarios sobre Aristóteles, de tres clases: *menor*, breve paráfrasis o análisis; *medio*, breve exposición del texto; *mayor*, una más amplia explicación. La versión en que trabajó era árabe traslada de otra siria y griega (Averroes desconocia el griego y el siriaco) y muy imperfecta.

Filosóficas. Destructio destructionis: refutación de la *Destructio Philosophorum* de Algacel. Dos tratados acerca de la unión del entendimiento activo y el pasivo, Id. *lógicos* acerca de las varias partes del *Organon*. Id. de Fisica basada en la de Aristóteles. Todos se publicaron en latín, edición de Venecia, 1497 y 1527. En hebreo y en árabe existe una refutación de Avicena y otro escrito sobre la armonía entre la filosofía y la teologia. De Medicina se publicó su gran obra *Colliget (Culliyyat*, Venecia, 1527, como 10.º volumen en latín de las obras de Aristóteles), y por fin, el compendio astronómico del *Almagesto* de Tolomeo.

Su heterodoxia, y aun ateismo, dió margen a infinidad de polémicas, en especial su Teoría del entendimiento separado, precedente y aun causa del racionalismo, panteísmo psicológico, agnosticismo y hasta modernismo... Santo Tomás lo calificaba de *peripateticae philosophiae depravator (corruptor de la filosofía peritatética)*. Negó la inmortalidad del alma, y aun se atrevió, con una ignorancia temeraria, a establecer una valla entre la verdad filosófica y teológica. Dicho está que siendo panteísta y racionalista, su moral había de adolecer de nulidad e ineficacia para la dirección y tranquilidad de la conciencia, y su filosofía, en frase de Menéndez y Pelayo *(Heterodoxos españoles*, t. I, c. IV, § V), tenía que trocarse en bandera de incredulidad y materialismo. Encontró Averroes muchos reveladores que redujeron a la nada y se-

pultaron en perpetuo olvido las herejías averrosistas, entre otros, Guillermo de Auvernia, Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Raimundo Lulio, Ramón Martí, Egidio Román, que rebatieron también a los secuaces de Averroes.

AVICENA (Ibnsina). Médico y filósofo árabe, nacido en Khamaithen (Persia); vivió desde 980 a 1037. De una autobiografía que ha llegado hasta nosotros consta que fué precoz su inteligencia: a los diez años recitaba de memoria todo el Corán; antes de los diez y seis ya estaba enterado de los conocimientos físicos, metafísicos, lógicos y matemáticos. A los diez y seis años empezó el estudio y práctica de la Medicina, y antes de los veinticinco escribió su famoso *Canon* de la ciencia médica, texto secular en Asia y Europa.

Fué médico y consejero de varios soberanos persas, a pesar de lo cual escribió centenares de obras de literatura. Su discípulo Sorjani escribió la biografía detallada del maestro (*Vida de Avicena*).

Sus obras:

Además del *Canon*, escribió voluminosos comentarios a las obras de Aristóteles. Dos notables tratados de Aritmética. Dos grandes enciclopedias tituladas *Al-s-chefa* o *Al-chifa* (curación) y *Al-Nadja* (liberación).

Canon y enciclopedias fueron traducidos al latín en el siglo XII por Gerardo Cremona, Domingo Gundinalicio y Juan Avendeath, e impresos en Venecia en 1493-95.

Dividía la filosofía en especulativa y práctica. La primera abrazaba la ciencia inferior (*física*); la ciencia media (*matemática*), y la superior (*metafísica* y *teología*). La práctica comprendía la ética, la economía y la política (el hom-

bre como individuo, en familia y como miembro de la sociedad).

En física es aristótelico, y en religión, árabe; con la añadidura de admitir el mundo de las ideas, formas puras y libres de todo cambio e imperfección, almas que informan las esferas celestes, y otro mundo de las fuerzas que es susceptible de obedecer a conjuros mágicos. Es un comentador neoplatónico de la filosofía aristotélica.

Beda (el venerable). Nació en Jarow, Nortumberland, en 671. Pasó toda su vida, desde los siete años, en el convento de San Pedro y San Pablo de Wirmuth. Parece que vivió hasta 776, según Baronio, pasándose la larga vida de ciento cinco años este glorioso monje en la oración y el estudio. Fué un gran sabio universal, cabal dominador de todas las disciplinas de su tiempo. Fué igualmente conocedor y gran maestro en Retórica, Poética, Gramática, Astronomía, Física, Ciencias naturales, Filosofía, Teología, Matemáticas, Exégesis bíblica...

Escribió comentarios a casi todos los libros de la Escritura.

Además, escribió su *Cronología*, continuando hasta 1595 el *Ciclo de Pascuas de diez y nueve años*, de Cirilo de Alejandría, que Dionisio el Breve había llevado hasta 627.

Con su ejemplo contribuyó mucho a la propagación del uso de la Era cristiana en los cálculos cronológicos.

Su mejor obra es tal vez *Historia de la Iglesia de Inglaterra*, que empieza en la expedición de Julio César a la Gran Bretaña y termina en 731.

La edición antigua menos incompleta de las obras de Beda fué publicada en Colonia en 1688, en folio, en ocho tomos.

Otra edición menos extensa es la de Enrique Warton, Londres, 1693.

Otra más completa publicó Giles en Londres, 1843.

John Smiht había publicado antes en Cambridge (1722) una edición de la *Hist. eccles. gentis Anglorum* con las demás obras históricas de Beda.

Stevenson publicó esta *Historia* sola en Londres, en 1838.

BERNARDO (San) Abad de Claraval. Este Santo Doctor de la Iglesia nació en 1091 en Fontaines (Borgoña) y murió en Claraval en 21 de Agosto de 1153. Hijo de familia noble, mostró desde sus juveniles años sus dotes privilegiadas; a contar desde los nueve años se educó en la escuela de Chatillon-sur-Seine, dirigida por los canónigos regulares de Saint Vorles hasta los veintiuno, en que con treinta jóvenes de la nobleza de Borgoña, ingresó en la recién fundada abadía del Císter. En 1115 fué enviado por el Abad San Esteban a fundar en el Valle del Absintio una casa de su Orden, que San Bernardo llamó Valle Claro *(Claraval)*. Abad de ella por espacio de cuarenta años hasta su muerte, hízose célebre por su actividad en múltiples aspectos. Esta fundación forma época en la Orden benedictina; allí profesaron numerosas personas deseosas de santidad, entre ellas su mismo padre y cinco hermanos; allí tuvo lugar el primer Capítulo general de la Orden del Císter y se formularon las constituciones benedictinas, así como la *Carta de Caridad* de San Bernardo; y en él este Santo expuso su criterio en la restauración del primitivo espíritu de observancia monacal, obteniendo la confirmación del Papa Calixto II en 1119. Trabajó lo indecible por vencer los obstáculos opuestos a esta reforma, y al efecto publicó su *Apología*,

en que detalla las razones de su conducta y los fundamentos en que hacía estribar la restauración de referencia. Asistió como secretario al Concilio de Troyes (1128), al nacional de 1130 a instancias del rey Luis el Craso en esta Asamblea defendió a Inocencio II contra el antipapa Anacleto, coronando estas gestiones con varios viajes acompañando al legítimo Pontífice al II Concilio general de Letrán en 1139.

Fué, a contar desde este año, el gran debelador del antiformulario y racionalista Abelardo, cuya influencia entre estudiantes y gentes de letras desvirtuó con sus sabias refutaciones y con la reunión del Concilio de Sens, en que se condenó al heresiarca.

En 1144 confióle el Papa Eugenio III la predicación de una cruzada contra los turcos que amagaban a los territorios cristianos; el éxito fué ruidoso y una muchedumbre inmensa reuníase en asamblea en Vezelay con los reyes a la cabeza y se alistaban y cruzaban con entusiasmo; San Bernardo hubo de hacer tirar su hábito y trocarlo en cruces-insignias. En Alemania obtuvo gigantescos resultados. Por falta de la debida organización y la ambición de algunos jefes fracasó en Palestina la cruzada; y el santo Abad claravalense hubo de sincerarse en la segunda parte del *Libro de consideraciones* de las burdas inculpaciones de algunos mal intencionados. En el Concilio de Reims de 1148 redactó San Bernardo una profesión de fe frente a las afirmaciones heréticas de Gilberto de la Porée acerca de la Santísima Trinidad, de que al fin se retractó Gilberto.

Fundó 163 monasterios en Francia, Alemania, Suecia, Inglaterra, Irlanda, España, Portugal, Suiza e Italia. Alejandro III lo canonizó en 1174; Pío VIII lo declaró Doctor de la Iglesia con el nombre de *Melifluo*. La figura de San Bernardo en la Edad Media y en los posteriores tiempos

es de gran relieve por sus especialísimas condiciones de actividad, de abnegación, de caridad y de humildad y, sobre todo, de apóstol infatigable, pensador y místico, y de valentía ante los poderosos, sólo comparable con la caridad y amor hacia los desvalidos.

Sus obras:

Epistolas, 444.

De consideratione ll. 5, al P. Eugenio III.

De moribus et officio Episcoporum, tratado dirigido a Enrique Arzobispo senonense.

De conversione, a los clérigos.

De precepto et dispensatione.

Apología, a Guillermo de S. Tierry.

De laude novae militiae, a los templarios.

De gradibus humilitatis.

De diligendo Deo.

De gratia et libero arbitrio.

De baptismo, a Hugo de S. Víctor.

Contra quaedam capitula errorum Abelardi.

De vita et rebus gestis S. Malachiae.

Sermones, principalmente los relativos a la Virgen, como el *Missus est angelus Gabriel* y 86 sobre el *Cantar de los Cantares.*

Las mejores ediciones son la de Mabillón, París, 1667-1690 y la de Migne (1854).

Boecio (Ancio Manlio Torcuato Severino).

Nació en 470 y 475 y murió en 524 o 526.

Colocado entre el paganismo y el cristianismo, antes de la invasión de los bárbaros, transmitió al Occidente cristiano los tesoros de la filosofía y de la civilización paganas.

La antigua reputación de su familia, su ciencia y su noble carácter, le valieron la dignidad de Senador de Roma y un gran crédito con el Rey Teodorico; pero fué calumniado ante este príncipe por dos cortesanos, cuyas injusticias Boecio había contrariado, los cuales le acusaron de pensar en la libertad del Senado y de entenderse con el Emperador de Constantinopla para librar a Roma de la dominación de los ostrogodos. Boecio, sin ser oído, fué condenado y, después de largo cautiverio, sufrió la muerte.

Es muy probable que no fué ni cristiano.

Prestó grandes servicios al estudio de la fiilosofía de la Edad Media por la traducción y explicación de las obras griegas de Euclides, de Nicémaco, de Arquimedes de Pitágoras y especialmente de Aristóteles.

Aparte de estas obras escribió en su prisión de Pavía, *De consolatíone philosophiae* que últimamente fué publicada en Jena en 1843 por Obbarins.

Las obras de Boecio han sido publicadas completas, muchas veces: en Nurember, 1476, en folio; en Basilea, 1570; en Leyden, 1671 en 8.º; en París, 1680.

Las obras: *Sobre las dos naturalezas y una persona en Cristo* contra Nestorio y Eutiques; *Sobre la Trinidad* y *De la disciplina de las escuelas*, no son de Boecio, aunque a él se atribuyan.

San Buenaventura. Doctor de la Iglesia, Cardenal-obispo de Albano y General de la Orden Franciscana, nació en Bagnorea, en Etruria, y murió en Lyon en 15 de Julio de 1274. Llamóse Juan: entró a los diez y siete años en dicha Orden, y hechos en ésta los estudios consabidos, fué enviado a la Universidad de París bajo el magisterio (entre otros) de Alejandro de Halés por espacio de

tres años. Licenciado en 1248, explicó en la cátedra franciscana hasta 1255 las sentencias de Pedro Lombardo y Sagrada Escritura. En 1257 se doctoró y fué elegido ministro general de su Orden, que desempeñó hasta 1274, poco antes de su muerte. Su gestión fué de gran transcendencia para la Orden y aun para el mundo católico, ora con la reunión de Capítulos Generales en diversos lugares, ora con la fundación de Instituciones y Cofradías; reconciliando a los contendientes, a veces religiosos o Cardenales, al tratar de elegir a Gregorio X.

Este Papa lo nombró, contra la voluntad del Santo, Cardenal obispo de Albano; por cierto que al llevarle el capelo le hallaron lavando platos en un convento cerca de Florencia, tarea que no abandonó por la nueva comunicada. En 1274 fué el alma del Concilio General II de Lyon, durante el cual murió; a sus funerales asistieron el Papa, el rey de Aragón y todo el personal del Concilio. Sixto IV le declaró Santo en 1482, y en 1587 fué nombrado Doctor de la Iglesia.

Sus textos fueron entregados a las llamas por los hugonotes en 1562, y su cabeza calva desapareció durante la revolución francesa. Por cierto que la lengua permanecía encarnada como cuando vivía.

Santo Tomás, al encontrar a San Buenaventura en su celda componiendo la vida de San Francisco de Asís, volvióse atrás y exclamó: «Dejemos al santo trabajar para el santo». Y ya en vida era general su fama de tal. Orador celebérrimo ante Papas y reyes y naciones varias; asceta contemplativo, profundo filósofo y teólogo, sólo puede comparársele al Doctor Angélico, bien que se diferencia de éste en su talento eminentemente sintético cuando el de Santo Tomás de Aquino es preferentemente analítico. Si el primero cultivó la Teología del amor, el

segundo lleva al amor de la Teología. Además, fué San Buenaventura gran exegeta. Las figuras más salientes de la ciencia católica, como Gersón, le tributan encomios sin cuento; hubo cátedras *ex professo* consagradas a estudiar al Doctor Seráfico en Valencia, Ingolstadt, Salzburgo, Osuna y Roma (fundada por Sixto V). León XIII le llamó el *príncipe de los místicos.*

Tuvo también muchos comentaristas, como Perkham, Alejandro de Alejandría, Vorilongo, Trigoso y Zamora, Bonelli, etc., etc.

Sus obras:

Commentaria in 4 ll. sententiarum. (Más de 4.000 páginas en folio). Venecia, 1573, 1580, 1611; Roma, 1566.

Breviloquium, resumen del anterior.

Itinerarium mentis in Deum, Tubinga, 1861; Friburgo, 1881.

Quaestiones disputatae, de la ciencia de Cristo, del misterio de la Sma. Trinidad, de la perfección evangélica.

Commentaria in Ecclesiasten, in Sapientiam, in Evangelium Sti. Lucae et S. Joannis.

De reductione artium ad theologiam.

Centiloquium, Estrasburgo, 1495; París, 1510.

Collationes in Hexameron.

Collationes de Septem donis Spiritus Sancti.

De ss. corpore Christi.

Christus unus omnium magister.

De Triplici via.

Soliloquium.

Lignum vitae.

De perfectione vitae.

De sex alis Seraphim.

Vitis mystica.

De paupertate.

Apologia pauperum.
Legenda S. Francisci.
Stimulus amoris.
Speculum disciplinae.
Speculum conscientiae.
Expositio missae.
De humanae cognitionis ratione.
Sti. Bonaventurae principia de concursu Dei generali.
Sermones, muchos.
Ars concionandi.
Principium Sacrae Scripturae.
Expositio in psalterium.

No son suyas, aunque se le atribuyen: *Leatilogium Philomela, Stimulus Amoris, Speculum B. Mariae V.* (de Conrado de Sajonia), *Legenda S. Clarae* (de Tomás de Lelano), *Meditationes vitae Christi, Biblia pauperum* (de Nicolás de Honapis), *Summa de essentiá et indivisibilitate Dei; De Septem itineribus aeternitatis; De mystica Theologia; De profectu religiosorum* y *Compendium theologicae veritatis* y alguna otra tal vez. Ni son tampoco auténticos todos los 200 sermones de la edición vaticana.

Las ediciones son abundantes: en el siglo XV ya había 80; señálase, por ejemplo, la hecha por orden de Sixto V en 1589-96, de la cual dió un suplemento Bonelli en tres volúmenes en folio (Trento, 1767). La encomiada por León XIII y Pío X es la de los PP. Franciscanos a Quaracchi (Florencia) en 1882 y terminada por el P. Joiles en 1902. Nada menos que 400 bibliotecas y 52.000 manuscritos fueron consultados para la preparación de esa colección, que bien puede calificarse de perfecta y crítica por excelencia.

BURGENSE. D. Alonso de Santa María, Arzobispo de

Burgos, gran defensor de la autoridad pontificia, célebre en las Cortes de Juan II y de Enrique IV de Castilla, y uno de los varones más preclaros de España.

Sus obras fueron:

Memorial de virtudes.

Defensorium Fidei.

Doctrinal de Caballeros.

Duodenario sobre doce cuestiones.

Declinaciones sobre la traslación de las Eticas.

Conflatorium.

Oracional.

Traducción de *doce libros de Séneca.*

Asentamiento de las sillas contra el rey de Inglaterra.

Cómo las conquistas de Canarias, etc., todas las ciudades y lugares de la provincia de Tánger con Fez y Marruecos pertenecen al rey de Castilla et non al rey de Portugal.

Apología sobre el salmo «Judica me, Deus».

Devotas Escrituras.

Genealogía de los reyes de España.

Serie de los Obispos de Burgos.

Burida. Juan Buridano, francés, filósofo nominalista, discípulo de Okam, profesor parisiense de Filosofía, y algunas veces rector de la Universidad de París.

Sus obras son:

Summula de dialectica, París, 1487; Venecia, 1489; Oxford, 1637; Londres, 1640.

Commentaria librorum Aristotelis, París, 1500, 1516 y 1518.

Murió en 1358.

Casidoro. Aurelio Casidoro (nacido en la Calabria en 470), hombre de grande influencia en la Corte de los

reyes ostrogodos y uno de los varones más ilustres de su tiempo. Es uno de los hombres más beneméritos de la cultura universal, por haberse retirado a la soledad con gran número de monjes, donde se dedicaron a copiar obras antiguas y nutrir con ellas las bibliotecas. Murió casi centenario entre 1562 y 1570.

Sus obras son:

Institutiones diversarum et secularium lectionum. Esta obra fué muy estimada en la Edad Antigua.

Complexiones in Psalmos.

Complexiones in Epistolas, in Acta Apostolorum et Apocalypsim.

De anima.

Tractatus de computo Paschali.

Historiae Gothorum, en 12 libros.

Chronicon Consulare.

Cayetano (Cardenal). Tomó este nombre del lugar de su nacimiento, Cayeta o Gaeta. En el convento era Tomás de Vio.

Nació el 20 de Febrero de 1469 y entró en la Orden Dominicana en 1484. Concluyó sus estudios en Nápoles, Padua, en el convento de su ciudad natal (prov. de Lombardía) y en otras ciudades de la alta Italia.

En 1494 sostuvo brillantemente una discusión en Ferrara con Juan Pico de la Mirándola.

Poco más de veinte años tenía cuando recibió sucesivamente el birrete de doctor y el nombramiento de profesor de Filosofía y Teología de varios conventos de su Orden en Lombardía y en la Universidad de Pavía.

El Cardenal Protector de los Dominicos, Oliveiro Caraffa, le hizo nombar en 1500 profesor de Filosofía y

Exégesis en la *Sapientia* y procurador general de su Orden en Roma.

Nombrado Vicario general en 1507 y General de la Orden un año después, prestó a ésta señalados servicios durante diez y seis años.

Fué enérgico auxiliar de Julio II en el asunto del conciliábulo de Pisa (1511), donde sostuvo valientemente la autoridad de los soberanos Pontífices.

En la·sesión del Concilio de Letrán (17 Mayo de 1512) defendió también enérgicamente la autoridad pontificia.

Como general de su Orden asistió a la mayor parte de las sesiones del citado Concilio, donde trabajó con ardor por evitar su disolución.

Tres meses después de la conclusión del Concilio (16 de Marzo de 1517) León X le creó Cardenal Presbítero, *título S. Sixti*, y el 8 de Febrero de 1518 le confió el Arzobispado de Palermo, que abandonó presto por intrigas del Consejo de Sicilia. Carlos V le dió en compensación el obispado de su ciudad natal (15 de Abril de 1519).

En Abril de 1518 León X le mandó a Alemania para convencer al Emperador Maximiliano y al Rey escandinavo que formasen una nueva alianza contra los turcos.

Fué el azote de los protestantes, aunque extremó los procedimientos. Cayetano decidió la elección de Adriano IV, que le envió a Hungría con ricos subsidios para provocar la guerra contra los turcos. Fué llamado a Roma por Clemente VII para servirse de sus consejos. Es célebre la frase del Papa encerrado en el castillo de San Angelo, después del saqueo de Roma en 1557, cuando vió llegar a él rodeado de una turba soez al viejo Cardenal: *Cuidad, no apaguéis la luz de la Iglesia.*

Sus obras fueron numerosas y le suscitaron terribles

adversarios, al frente de los cuales figuran Melchor Cano y Ambrosio Catarino.

Siendo muy joven publicó algunos tratados filosóficos, comentando a Aristóteles, a Porfirio y a Santo Tomás, como el tratado de *Ente et essentia* de éste, los tres libros de *Anima* de Aristóteles y los *Praedicabilia* de Porfirio, que aparecieron en Brescia y en Roma, entre 1496 y 1509.

Escribió además:

Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, Venecia, 1596, en folio.

Opusculorum tomi quatuor, entre los cuales está el famoso de *Auctoritate Papae et Concilii.*

Una colección de ochenta tratados suyos apareció en Lión en 1581, y en Amberes en 1612.

En 1530 se publicó en Lión la colección de sus escritos contra Lutero.

Son notabilísimos sus trabajos de exégesis, de los cuales se publicó una colección en Lión en 1539, en folio.

Es originalísimo el trabajo exegético *Tentaculorum libri VIII* sobre sesenta y cuatro textos del Nuevo Testamento.

Cayetano fué un religioso muy observante y muy piadososo. Falleció en 1534.

CICERÓN (Marco Tulio). Político, orador, filósofo y literato de la antigua Roma, nació en Arpinas (frontera septentrional del territorio volsco) en 3 de Enero del año 847 de la fundación de Roma y 106 a. de J. C. Perteneció a una familia del orden ecuestre; oyó las lecciones del poeta griego Arguias, maestro en Roma, y al mismo tiempo estudió los oradores y los poetas griegos; a los diez y seis años dedicóse a penetrarse del espíritu de las

leyes patrias bajo la dirección de ambos Escévolas. La oratoria, con todas las clases anejas, fué su sueño dorado; frecuentó las aulas de Tilón, el jefe de los académicos, de Diodoto el *Estoico* y de Molón, un filósofo de Rodas. A los veintiséis años *debutó* en el foro en defensa de Quincio, teniendo por contrincante al célebre jurisconsulto Hortensio. Prosiguió sus lides oratorias, jurídicas y políticas, que le conquistaron gran renombre y no pocos disgustos, de que se aprovechó para refugiarse en Atenas, donde oyó las lecciones del platónico Antíoco de Ascalón, de los epicúreos Zenón y Zedro, del retórico Demetrio y hasta hizo que Atico le iniciara en los misterios de Eleusis. En Asia dedicóse con especialidad a la retórica, en Rodas escuchó lecciones de la escuela de Molón por segunda vez y también frecuentó las aulas del famoso estoico Pisidonio.

Viajó por Asia y atesoró conocimientos reales y de la vida práctica, lo cual, unido a los teóricos y múltiples, hizo de Cicerón uno de los hombres más universales de su tiempo, máxime habida razón de su talento asimilador y el don de hermosear todo cuanto caía bajo su dominio intelectual, que a maravilla poseía.

Vuelto a Roma el 77, aumentó cada día su fama como abogado, y hasta logró la categoría de elemento director de los prohombres políticos. Tras algunas excursiones en compañía del propretor Peduceo y en calidad de escritor volvió a Roma, donde le esperaban nuevos triunfos como abogado *defensor*, que prefería al de *acusador;* este segundo papel lo desempeñó cuando estimaba que la acusación equivalía a la defensa contra insufribles atropellos; aunque alguna vez dejó traslucir su interés personal o partidista, cual aconteció en el discurso contra la ley agraria, repleto de efectismos y sofismas. Pompeyo lo atrajo

a su partido y le confirió altos cargos, a lo que Cicerón respondió con discursos apologéticos, entre otros, en el Senado, al cual quería trocar en incondicional adicto de su protector, y no sin miras al Consulado por él patrocinado, que en efecto lo asumió en 1.º de Enero del 63. Sus acusaciones contra el conspirador Catilina le valieron por parte del Senado y el pueblo los dictados de *padre de la patria*, libertador y nuevo fundador de Roma. Por cierto que estas aclamaciones exacerbaron la jactancia del gran orador, que exclamó: *¡Cedan las armas a la toga! ¡Oh afortunada Roma, que has nacido siendo yo cónsul!* No le faltaron envidiosos y émulos y hasta se atentó contra su vida, con decididos defensores entre la clase de caballeros, sobre todo, sin duda porque al gran orador debían su existencia como clase intermedia entre la senatorial y la plebeya. Sufrió la enemiga de César a Pompeyo; anduvo errante hasta hallar hospitalidad en Durazzo (Misia); se dirigió a Tesalónica, y el año 58 a. de J. C. fué desterrado y confiscados sus bienes a instigación de su enemigo Elodio. Al año volvió del destierro, apoyado por Pompeyo y las simpatías del Senado y pueblo; restituyéronsele los bienes perdidos y, además, cerca de tres millones de sextercios; hasta se reconcilió con César. Después se afiliaba a uno u otro bando de ambos, según la fortuna que les favorecía, no abandonando al decaído, hasta que se retiró de ambos bandos y adhirióse al fin a César, ya único gobernante. Después del asesinato de éste, todavía esgrimió sus armas oratorias contra Antonio, aspirante a Emperador, con sus famosas *Filípicas*, semejantes a las de Demóstenes, que le acarrearon las iras del triunviro Antonio; su colega Octavio le abandonó, y huído y vuelto a Roma, fué asesinado el gran orador en su quinta de Tormis por los sicarios de Antonio, quien

mandó exponer la cabeza y mano derecha en la tribuna de las Arengas; mostró, por cierto, gran entereza frente a la muerte. Su esposa Fulvia, que odiaba a Cicerón, traspasó con un alfiler de oro la lengua del esposo al presentarle la cabeze separada del tronco. Pereció el 7 de Diciembre del año 43 a. de J. C.

Sus biógrafos notan sus debilidades de carácter, fatales en la época azarosa en que vivió; y el principal defecto que revelan sus actos y sus escritos, esto es, la vanidad y presunción a veces intolerable; sin perjuicio de su patriotismo y entusiasmo por el trabajo intelectual y sus condiciones oratorias culminantes en Roma. Con el foro hizo una fortuna de veinte millones de sextercios.

Sus obras. Discursos: consérvanse 57, 20 fragmentos y 35 títulos. Sobresalen los siguientes. *Pro Roscio Amerino* (80); el 7.º contra Verres (70), *De Imperio pro Pompeio* (66), los cuatro *In Catilinam* (63), *Pro Murena* (61), *Pro Archia poeta* (62), *Pro Sestio* (51), *Pro Plauto* (54), *Pro Milone* (52) y las 14 *Orationes Philippicae* (41 y 43). No son de olvidar la *Pro lege Manilia, Pro Marcello, Pro Ligario, Pro domo tua, Pro Rege Digotaro.*

Retórica: De oratore, en tres libros; *Brutus, de claris oratoribus* (historia de la elocuencia romana), *Orator* (ideal de un orador).

Cartas: en cuatro colecciones y once libros se conservan 864; también se llaman: *Ad familiares* (desde el 62 al 48); *Ad Atticum,* 16 libros; *Ad Quintum fratrem,* tres libros, más 23 cartas dirigidas a M. Bruto.

Filosofía. No tiene valor original; dió a conocer la de Grecia y trata de conciliar a Platón con Aristóteles.

Políticas. De re publica, en seis libros: está incompleta; *De legibus,* en tres libros, también incompleta; *Paradoxa Toscorum, De finibus bonorum et malorum,* en cinco li-

bros; *Académicae*, dos libros; *Tusculanae disputationes*, en cinco libros; *De natura Deorum*, en tres libros; *Cato major, de senectute; De Divinatione*, dos libros; *Laelius, de amicitia; De officiis*, tres libros; el diálogo *Hortensius* se ha perdido (apología de la filosofía).

Derecho. De jure civili in artem redigendo.

Poetae latini minores; Admiranda (fenómenos naturales y frases recopiladas por Tirón). Plutarco le atribuye el propósito de escribir la historia de Roma, que no realizó por sorprenderle la muerte. Los Sres. Valbuena, Navarro, Calvo, Abril y Menéndez y Pelayo recopilaron las obras de Cicerón para la «Biblioteca Clásica», tan conocida entre nosotros. No podemos exponer la influencia ciceroniana durante la época Patrística, en que los Santos Padres imitan a Cicerón y a los clásicos latinos de la Edad de Oro, aunque no pagándose tanto de los primores de forma como del fondo, en sí hermoso, de las verdades cristianas. Después del siglo XV y del Renacimiento se acentuó esa influencia, junto con la de otros pensadores y hablistas latinos. En primer término, dejóse sentir la de Cicerón. No hay que decir que las Ordenes religiosas en sus escuelas aprovecharon los modelos ciceronianos. Por ejemplo: la Compañía de Jesús, en el *Ratio Studiorum*, para adquirir elegancia de estilo, dice: «*Unus solus Tullius sit praelegendus* (que se lea sólo a Cicerón); León XIII se mostraba estilista ciceroniano, y hasta recomendaba que fuera imitado en esto Ciceron. En España menudearon las figuras científicas, que en su exposición literaria atendían al orador romano. Baste recordar a Luis Vives, el jesuita P. Perpiñá (siglo XVI), Nebrija, Simón Abril, Melchor Cano y muchos otros, aun en plenos siglos XIX y XX.

Cipriano (San) (Trascio Cecilio Cypriano), obispo de Cartago, nacido en esta ciudad de familia rica y senatorial. Su educación le aficionó a la literatura, para la que tenía grandes disposiciones. Contrajo relación con un sacerdote llamado Cecilio, quien le explicó la doctrina cristiana. Cipriano, convertido, vendió sus bienes; se bautizó por el año 245; se entregó al estudio de las Escrituras y de los escritos de Tertuliano.

Por aclamación popular fué elevado a la silla de Cartago. Fué perseguido por los paganos y hubo de huir.

Es el Doctor de la unidad de la Iglesia, que defendió maravillosamente.

Murió victima de la persecución de Valeriano este gran Doctor de la Iglesia.

Sus obras son:

De Idolorum vanitate.

Testimonia adversus judeos, tres libros.

De Unitate Ecclesiae, la mejor de sus obras.

De bono patientiae.

De zelo et livore.

De habitu virgnium.

De oratione dominica.

De mortalitate, ad Demetrianum.

De exhortatione martirii ad Fortunatum.

De opere et elemosynis.

81 cartas.

Las mejores ediciones de sus obras son: la de Balucio en 1710 y la de Dom Prudente Morán, benedictino de San Mauro, 1726, París.

Todas las obras de San Cipriano han sido traducidas al francés por Lombert en 1672, en 4.º, con notas eruditas, y por M. N. S. Guillon, 1837, 2 volúmenes en 8.º.

CIRILO (San Cirilo de Jerusalén). Nació en Jerusalén por los años 313 al 315. Fué elevado a la silla de su ciudad natal hacia el año 351. Le separó tiránicamente de su sede el concilio de Acacia. Volvió a Jerusalén hacia el año 378. Parece que murió en 387 a la edad entre setenta y setenta y dos años.

Sus obras son:

La Catequesis. Comprende diez y ocho instrucciones llamadas *Chateqüeses illuminandorum*, destinadas a los catecúmenos, y otras cinco llamadas *Chateqüeses mystagogiques*. Van precedidas de la *Protocatechesis*.

Homilia in paralyticum juxta piscinam jacentem. Fué publicada por primera vez por T. Milles en 1703 y después más correctamente por Toutté.

Epistola ad Constantium piissimum imperatorem. Fué escrita con motivo de la aparición de una cruz luminosa el 7 de Mayo de 351, del cual hecho fué testigo el santo obispo.

Fragmenta deperditorum Operum.

CIRILO (San Cirilo, patriarca de Alejandría.) Se sabe poco de la vida de este santo antes de su elevación al episcopado en 412. Fué el gran combatiente contra Nestorio. Su vida es interesantísima y llena de episodios apostólicos. Murió en 444.

Sus obras son:

De adoratione in spiritu et veritate.

Glaphyres.

Comentarios sobre Isaías.

Comentarios sobre los doce profetas menores.

Comentarios sobre San Juan.

Fragmentos de comentarios perdidos.

El Tesoro.

De consubstanciali Trinitate.

Scholia de incarnatione Unigeniti.

De recta fide ad Theodosium Imperatorem.

De recta fide ad Principissam.

Adversus Nestorii blasphemias.

Los anatematismos.

Apologeticus contra Orientales.

Apologeticus contra Theodoretum.

Explicatio duodecim capitum.

Apologeticus ad Theodosium.

Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam.

El diálogo.

Fragmentos de obras dogmáticas que son: *Liber contra Synousiastas, Libri adversus Diodorum Tarsensem et Theodorum Mopsuestenum, Liber textuum, De Synagogae defectu* y *Contra pelagianos.*

Contra Julianum Imperatorem.

Homilias pascuales.

Homilias diversas.

CLEMENTE ALEJANDRINO. Nació en Alejandría o en Atenas hacia la mitad del siglo II de la Iglesia. Uno de los hombres más cultos de su tiempo, dirigió la famosa escuela alejandrina al abandonarla en 180 el célebre Panteno. Sufrió la persecución de Septimio Severo, que le obligó a retirarse a Capadocia, donde parece que murió hacia 217. Fué sacerdote. No es santo, como algunos le llaman.

Numerosos fueron los escritos de Clemente, de los cuales sólo han llegado hasta nosotros cuatro obras completas:

La Exhortación a los gentiles.
El pedagogo.
Las Stromatas.
Si los ricos pueden salvarse.

Pedro Victorio fué el primero que publicó en griego las tres obras principales de Clemente (Florencia, 1550, en folio). También aparecieron en latín en 1551. En el mismo siglo, Federico Sylburg publicó una edición en Heidelberg, en 1592, en folio. Pronto apareció la edición greco-latina de Dan. Heinsio, Lugduni-Batav., 1616, en folio, reimpresa en París, 1629 y 1631, y en Colonia, 1688.

La mejor edición greco-latina completa de todas las obras descubiertas de Clemente, ciertas y dudosas, ha sido hecha por J Potter, prelado de Oxford en 1715, en folio, con un comentario de Gentiamis Herbetus. Esta edición ha sido reimpresa en Venecia en 1757, en dos tomos, en folio. Hay una edición greco-latina más manuable y cómoda de Fr. Oberthur, Wutzburgo, 1778-79, en tres volúmenes en 8.º La nueva edición completa de Klolt en Leipzig, 1831-1834, en cuatro volúmenes, en 8.º, no está más que en griego.

CONRADO. Conozco veintiséis autores anteriores a Vitoria con el nombre de Conrado:

CONRADO DE BRUNSWIK, O. S. B., que sólo escribió la vida de su maestro Wolfhelmo. Murió en 1091.

CONRADO CLARAVALENSE, alemán, que escribió *Historia exordii ordinis*. Murió en 1227.

CONRADO DE FABARIA, O. S. B., alemán († siglo XIV).

CONRADO FRISINGENSE, que escribió *Liber traditionum frisingensium*, y murió en 1187.

Conrado de Geissenfeld, O. S. B., intérprete de las epístolas de San Pablo, que murió en 1460.

Conrado de Geluhausen, canciller de la Universidad de Heidelberg. Escribió *Epistola concordiae* a Carlos V rey de Francia. Murió en 1390.

Conrado de Haimbur, cartujo, que parece autor del himno «*Omni die dic Mariae*», y murió en 1362.

Conrado de Halberstadt, O. P., que escribió *Concordantiae bibliae.*

Conrado Hirsangiense, O. S. B., filósofo, retórico, músico y poeta insigne. Compuso *Didascalon* y *Speculum virginum.*

Conrado de Kastel, canónigo eichstetense, muerto en 1075.

Conrado Lauterbergense, que escribió *Chronicon Montis Sereni* (Petersberg).

Conrado de Leouberg, cisterciense, que editó un texto de la Biblia con la glosa de Nic. de Lyra, las adiciones de Pablo Burgense y las réplicas de Matías Doering, en Basilea en 1506.

Conrado de Lichtenau, cuyos comentarios bíblicos fueron condenados en parte.

Conrado de Luppurg, O. S. B., abad del monasterio de su nombre, que escribió *Catalogi regum, pontificum, imperatorum* y *Annales schirenses.* En el mismo monasterio hubo otro monje del mismo nombre, gran calígrafo y decorador de códices.

Conrado de Marburg, que escribió *De vita et obitu Elisabeth* y una carta a Gregorio IX.

Conrado de Megemberg, que escribió: *De erroribus Begehardorum et Beginarum, Planctus Ecclesiae, De electione Caroli IV, De translatione imperii, De limitibus parroquiarum civitatis ratisbonensis, Oeconomica, ll. 3;*

Cronicon, *Cronicon episcoporum ratisbonensium*, *Buch der Natur* († 1281).

Conrado de Wizzemberg, abad mellicense, que escribió *Cronicon veterum Austriae marchionum et ducum* († 1203).

Conrado de Muri, poeta, teólogo y orador († 1374).

Conrado Guerfurtense, que escribió *De gestis Danorum* († 1202).

Conrado de Ranshofen, que escribió *Annales wessofontanos* († 1311).

Conrado de Sajonia, que escribió *Speculum Beatae Mariae* († 1279).

Conrado de Soltan, profesor en Praga, que dejó comentarios biblicos († 1407).

Conrado Uracense, creado cardenal por Honorio III y elegido Pontífice a la muerte de éste, cargo que no aceptó († 1237).

Conrado de Waldhausen, orador mordaz contra los abusos de su tiempo († 1369).

Conrado weingartense, O. S. B., que compuso *Ordinem divini officii*. Murió a mitad del siglo xiv.

Conrado de Wurmelingen, que dejó algunas obras de Historia († 1295).

Crisóstomo (San Juan). El Crisóstomo se le apellidó desde el siglo v por su áurea elocuencia. Nació en Antioquía por los años 344-347, de padres cristianos y nobles; su madre educóle a maravilla. Con Libanio estudió elocuencia y con Andragacio filosofía, brillando, desde luego, en la primera hasta entusiasmar al profesor. A los veinte trocó el foro por los estudios de la Sagrada Escritura y la piedad; bautizado a los veintitrés por el Obispo de Antioquia, San Melecio, pronto, y previa preparación, se pensó en nombrarle Obispo; para evitarlo huyó a la

soledad en 374, donde permaneció seis años. Vuelto a Constantinopla por enfermedad, ordenóle de diácono en 381 el Obispo San Melecio, y cinco años después, de Presbítero San Flaviano. Doce años más tarde, gozando ya de nombradía universal, propúsole el primer ministro Arcadio para la Silla patriarcal de Constantinopla, elección confirmada por consentimiento unánime del emperador, del clero y del pueblo; consagrado fué en 26 de Febrero de 398.

Su celo dejóse sentir en la reforma de todas las clases sociales, en la erección de asilos y hospitales, en la predicación asidua y apostólica por lo sincera, ardiente y contra toda clase de abusos y desórdenes; así logró cambiar de aspecto a la ciudad y reformar las costumbres de modo asombroso. Influyó en todo Oriente con sus escritos y gestiones pacificadoras, y hasta llegó a convertir a paganos, godos y escitas; era el adalid de la Iglesia contra todos los atropellos inferidos por quienquiera, aun por los Eutropios y Gainas y hasta Prelados rebeldes o menos dignos, siempre excepciones de la regla general. Jamás temió al enemigo, al conspirador y al poderoso, a prevaricadores y calumniadores, que contra él urdieron asechanzas; siempre fué justo en sus actos y decisiones, sin detrimento de la caridad cristiana. Fué desterrado por el Emperador a Bitinia porque le molestaba la integérrima conducta del Crisóstomo; pero en seguida todo el pueblo y un terromoto se encargaron de la reposición del Santo Doctor en su Silla, no sin él reclamar ser juzgado inocente por un Concilio legítimo: sesenta Obispos juraron esa inocencia. Unos pocos satélites de la emperatriz, que se creyó aludida (sin fundamento) en un famoso discurso, con fútiles pretextos y heréticas disposiciones prendieron al Santo sacrílegamente, haciendo uso de tropas y en

plena catedral; y el 20 de Junio de 404 fué desterrado a Nicea y luego a Cúcuso (Armenia menor), no sin menosprecio de las órdenes terminantes del Papa Inocencio que anuló la sentencia inicua, declarólo inocente y mandó restituirle la mitra. Se le condujo a Pitio (costa del mar Negro), porque iban las multitudes a oir al desterrado y consolarle; pero murió en la travesía el 14 de Septiembre de 407, repitiendo en la última hora las palabras favoritas: «Gloria a Dios por todo».

Sus restos reposan en Constantinopla, iglesia de los Apóstoles.

Obras:

1.º *Homilías* (exegéticas, dogmático-polémicas, festivales, panegíricos, morales y ocasionales); 67 *homilías sobre el Génesis, Nuevos sermones sobre el Génesis*, 2 *homilías sobre el cap. XXV, v. 21, del Génesis*, 5 *sermones de Ana*, 3 *homilías de David y de Saúl, Exposiciones sobre los Salmos* (58, pues las demás se han perdido), *Comentario sobre Isaías* (hasta el cap. VIII, v. 10), 6 *homilías sobre Isaías* (sobre el cap VI, v. 1) denominadas también *sobre Isaías o de los serafines*, 2 *íd. sobre la obscuridad de las profecías*, 90 *íd. sobre el Evangelio de San Mateo* (quizá, dice Mont Faucon, el libro mejor del mundo cristiano después de la Biblia, y el más característico del Santo Doctor), 7 *íd. sobre la parábola de Lázaro y del rico* (Luc., XVI, 19-31), 88 *idem sobre el Evangelio de San Juan*, 58 *íd. sobre los Hechos de los Apóstoles*, 32 *íd. sobre la Epístola a los Romanos*, 48 *idem sobre la primera Carta a los Corintios*, y 30 *sobre la segunda, Comentario sobre la Carta a los Gálatas*, 24 *homilías sobre la Carta a los de Efeso*, 15 *íd. sobre la Carta a los Filipenses*, 12 *íd sobre la Carta a los Colosenses*, 11 *íd. sobre la primera Carta a los Tesalonicenses* y 9 *sobre la segunda*, 11 *íd. sobre la primera Carta a Timoteo* y 10 *sobre la*

segunda, 6 *íd. sobre la Epístola a Tito*, 3 *íd. sobre la Epístola a Filemón*, 34 *íd. sobre la Epístola a los Hebreos.*

12 *homilías contra los Anomeos*, 8 *íd. contra los judíos, Homilía sobre la resurrección de los muertos.*

Homilía sobre la Natividad de Jesucristo, Id. sobre el bautismo de Jesucristo y de la Epifanía, 2 *íd. sobre la traición de Judas y la última cena, Id. sobre el cementerio y la Cruz*, 2 *ídem sobre la Crux y el buen ladrón*, 1 *íd. sobre la resurrección de Jesucristo*, 1 *íd. sobre la ascensión de Jesucristo*, 2 *ídem sobre la Pascua de Pentecostés.*

7 *homilías en alabanza del Apóstol San Pablo*, 1 *íd. sobre el Santo Job*, 3 *íd. en honor de los siete hermanos Macabeos*, 3 *íd. en honor de los Santos Mártires.* Y por no molestar más, otras muchas en obsequio a otros tantos Santos; amén de otras dudosas que cita Montfaucon (editor).

2 *catequesis a los que han de ser iluminados, Homilía sobre la continencia, Id. sobre la caridad perfecta, Id. sobre las delicias de la vida futura y de la vanidad de las cosas presentes, Id. sobre las Kalendas, Id. contra los que dejando la Iglesia marcharon a las carreras de caballos y espectáculos, Idem sobre el modo de predicar, Otra acerca de los Mártires*, 3 *íd. sobre el diablo tentador*, 9 *íd. acerca de la Penitencia*, 2 *discursos del consuelo en la muerte*, 21 *homilías de las estatuas* (en favor del pueblo de Antioquía, que arrojó por tierra las estatuas de los emperadores y estaba arrepentido), *Homilías en favor de Eutropio*, Otras *ocasionales* (6) con motivo de varios accidentes de su vida.

Opúsculos:

2 *exhortaciones al caído Teodoro*, 3 libros *contra los enemigos de la vida doméstica, Comparación del Rey con el Monje*, 2 libros *de la compunción*, 3 íd. *al Monje Fagirio, vejado por el demonio*, 2 *íd. a una joven viuda, Libro sobre la virginidad*, 6 *íd. del Sacerdocio, Discurso sobre San Babilas con-*

tra Juliano y a los gentiles. La demostración de que Jesucristo es Dios, contra judíos y gentiles, 2 *opúsculos sobre las vírgenes y sus deberes,* El libro: *Ninguno es dañado sino por sí mismo.* Otro: *De los que se escandalizan en las adversidades.*

Cartas:

Consérvanse 238, escritas todas (excepción hecha de la primera dirigida al Papa Inocencio I, á propósito de las violencias cometidas por Teófilo de Alejandría) en el segundo destierro. Dirigiólas a toda suerte de personas de todas jerarquías y órdenes, siendo dignas de especial mención las epístolas a la diaconisa Santa Olimpa, viuda a los veinte meses del Prefecto de Constantinopla, Nebridio, la cual hubo de desafiar las iras imperiales y las de otros por no desistir del camino y profesión religiosa a que consagró su vida.

No citamos las obras dudosas y espurias, porque ni son tan importantes como las consignadas, y pueden verse en cualquier colección, como la de Montfaucon, colocadas en los apéndices de varios tomos (1, 2, 3, 5, 6, 8, 9, 10, 11 y 12). Sabido es que León XIII en 1880 propuso al Crisóstomo como *príncipe de los oradores cristianos* y modelo de todos ellos.

Damasceno (San Juan). Nació a fines del siglo VII en la ciudad de Damasco, en tiempos de fanatismo sarraceno. Se mantuvo fervoroso cristiano en medio de los peligros de aquella corte oriental. Fué gobernador de Damasco por el califa Alí, que estaba prendado de su talento. Renunciando por fin las opulencias en que vivía, se retiró secretamente a la gran Laura de San Sabas, cerca

de Jerusalén. Fué martillo de los iconoclastas. Su obra más importante es:

Exposición sobre la fe ortodoxa, en la cual echó los cimientos del método escolástico, que introdujo entre los latinos; tomándola de él, Sán Anselmo.

Murió en 780.

Sus obras son:

Fons scientiae, que tiene tres partes: *Dialectica, L. de haeresibus* y *De Fide orthodoxa.*

Orationes pro s. s. imaginibus.

De recta sententia.

Contra Jacobitas.

Contra Maniqueos.

Disceptatio christiani et saraceni.

De draconibus et de strygibus.

De S. Trinitate.

De hymmo trisagio.

De sacris jejuniis.

De octo spiritibus nequitiae.

De virtute et vitio.

De natura composita.

De duabus in Christo voluntatibus.

Adversus Nestorianorum haeresim.

Canon paschalis.

Oratio de iis qui in fide dormierunt.

Loci selecti in ep. S. Pauli.

Sacra Parallela.

Homiliae.

Hymni.

Precationes et Carmina.

Commentarius seu catena patrum in Apocalypsim.

De quinque inimicis.

Explanatio vocum.

De unione et incarnatione.

La edición completa de sus obras se hizo en Basilea, 1548, 1559, 1575, en folio, y en París, 1577 y 1619.

Demócrito. Filósofo grtego, nació entre los años 480 y 460 antes de J. C. en Mileto, según unos, o en Abdera, al decir de otros. También el año de su muerte es discutido, aunque convienen en que vivió cerca de los cien años. Herodoto y otros biógrafos refieren sus cuantiosas riquezas, que invirtió en viajes científicos; y él mismo se jacta de superar a los de su tiempo en ese aspecto de su vida con todas las peripecias de visitas a hombres ilustrados, variedad de regiones, razas y producciones, etc. Oyó a Leucipo, Anaxágoras y a Sócrates. Tantas excursiones agotaron su fortuna y hubo de alimentarlo su hermano Dámaso; si bien para reparar el derroche escribió su *Gran Diacosmos*, que le valió en recompensa y por plebiscito popular dos millones y medio de pesetas (500 talentos), y además erigiéronsele estatuas y costeó el Erario público de su patria sus funerales. El resto de su vida lo dedicó al estudio, y día y noche no cesaba en su tarea de escribir hasta dentro de los sepulcros, al decir del filósofo Luciano de Abdera. Sus historiadores notan que *se reía de todo* y en público siempre adoptaba la risa como caractarística. Pónese en tela de juicio si se procuró la ceguera voluntaria, si contrajo matrimonio, vista la inquina que contra éste profesaba; corren otras consejas a propósito del genial filósofo que nos ocupa.

Escritos. Al decir de sus biógrafos, superan a todos los de su época en variedad, abundancia y estilo, no faltando múltiples comentadores. Suidas y Laercio profesan diversos criterios acerca del número. Para el primero

son dos los libros genuinos de Demócrito: *El Gran Diacosmos* y *De la naturaleza del mundo*. Asegura el segundo que compuso 70 y más: 8 de Etica, 20 de Física, 11 de Matemáticas, 8 de Música y los demás de Medicina y otras cuestiones. Como que ambos no estuvieron documentados en este aspecto bibliográfico, no gozando gran autoridad. Veamos los libros que se atribuyen a Demócrito y por quiénes: 1.°, *Del Gran Diacosmos* o *Amplia descripción del mundo*, por Laercio y Suidas y aun Cicerón (*Acad.*, II, 23); 2.°, *Cosmografía*, por Estrabón y Laercio; 3.°, también Laercio le adjudica el libro *Acerca de los planetas;* 4.°, el propio escritor atribúyele el *Acerca de los favores*, que otros conceden a Hipócrates; 5.°, *Acerca de los diferentes ritmos*, cree el citado Laercio es de Demócrito; 6.°, *La Kratintesia*, en opinión de Laercio y Sixto Empírico; 7.°, *Acerca de las imágenes o de la divinación*, según Empírico y Laercio; 8.°, *Sobre las palabras concertadas*, que citan estos dos escritores; 9.°, *Sobre los que están en el infierno*, mencionado por Proclo y Empírico; 10, *Comment. in Plat. Resum.*: Suidas, Eustacio y otros lo aseguran; 11, *De la triple generación*, según Eustacio y Suidas; 12, *Sobre la abundancia de cuernos*, opinando así Gelio, Merlachio y Plinio; 13, *Sobre la felicidad del alma*, Laercio y Séneca; 14, *Sobre las letras sacras de Babilonia*, Laercio, Clemente de Alejandría y Eusebio; 15, *Kerniba*, Laercio y Vitrubio; 16, *Acerca de las líneas irracionales y de los sólidos*, Laercio; 17, *Las causas de las simientes y de los frutos*, Plinio y Laercio; 18, *Sobre la agricultura y los agricultores*, Varron, Laercio y Columela; 19, *Sobre la Poesía*, Laercio, Clemente de Alejandría y Flaco; 20, *De Homero*, Laercio y El Crisóstomo; 21, *Sobre el fin*, Clemente Alejandrino; 22, *Sobre las ideas*, Sixto Empírico; 23, *Sobre las contrariedades*, Columela. Y dicho

esto, se le atribuyen otras obras, como *Contra Protágoras*, por Plutarco, y *Acerca de las enfermedades, de los medicamentos y de anatomía*, por Aureliano Celio.

Concluiremos recordando que fué *atomista, fatalista, ateo* y *materialista*. Sus explicaciones acerca del movimiento triple son que todo lo explicado no deja de ofrecer analogías con sistemas modernísimos, incluso el de Bergson.

DIONISIO AREOPAGITA (San). Nació en Atenas, fué presidente del Areópago y convertido a la fe por San Pablo. Es muy discutida la vida de este santo. Fué primer obispo de Atenas. Parece que murió mártir.

Mayor duda hay respecto a sus obras; se atribuyen a él las siguientes: *La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; Los nombres de Dios; Teología Mística* y *Diez cartas*.

Las principales ediciones fueron las de Lasselius, París, 1615, en griego y latín; otra en Amberes, 1634, y otra en París, 1644.

La más antigua edición griega es la de Florencia, en 1516.

Parece que las más antiguas ediciones latinas son las de Estraburgo, en 1468 y 1502.

Las obras de San Dionisio fueron vertidas al francés por el abate Darbois, profesor de Teología del Seminario de Langres.

DIONISIO CARTUJANO. Dionisio de Leuwis, nació de la casa noble de Leuwis, en 1403, en Rickel, provincia de Limburgo y diócesis entonces de Riga. Entró en la Cartuja de Roemunda a los veintiún años y permaneció en ella cuarenta y ocho años hasta su muerte.

Sus escritos son:

De ente et essentia.

De Munere et regimine Legati.

De Reformatione claustrarium.

Epistola ad Principes catholicos.

Comentarii sobre todos los libros del Viejo Testamento, publicada por Pedro Quentel, en Colonia, en 1530 y 1536.

Comentarios de Dionisio Areopagita, Colonia, 1536.

Comentarios sobre los libros del Maestro de las Sentencias, Colonia, 1535; Venecia, 1584.

Comentarios de Santo Tomás de Aquino.

Comentarios de Guillermo de Auxerre.

Comentarios de Boecio.

Comentarios de Juan Cúmaco.

Comentarios de Juan Casiano.

De Quatuor Novissimis.

Además de las citadas obras publicó más de cien escritos originales, todos de su propia mano.

Murió en 1471.

Hizo una edición completa de sus obras el P. Teodorico Poer, cartujo († 1554).

Durando (Guillermo Durando de San Pourzain). Nació en Pourzain, diócesis de Clermont, hacia fines del siglo XIII. Tomó muy joven el hábito de la Orden dominicana, hizo rápidos progresos en filosofía y teología y fué recibido bachiller en París en 1313. Parece que Durando fué llamado a Roma para enseñar teología como Maestro del Sacro Palacio. Juan XXII nombró a Durando obispo de Puy en 1326 y luego fué trasladado al obispado de Meaux donde murió en 13 de Septiembre de 1333.

Su gran facilidad en la solución de todas las cuestiones valióle el dictado de *Doctor resolutissimus*. Primero fué defensor de Santo Tomás y luego le combatió.

Sus doctrinas son muy atrevidas y algunas tal vez ob jetivamente heréticas, aunque Durando se sometió siempre a la Iglesia.

Sus obras más importantes son:

In sententias theologicas Petri Lombardi, lib. V, 1508 en folio.

De origine jurisdictionum seu de Jurisdictione ecclesiastica et de Legibus, París, 1506, en 4.º.

Statuta synodi dioecesanae Aniciensis, 1320.

Tractatus de statu animarum postquam resolutae sunt corpore.

También se le atribuye un comentario de la física de Aristóteles.

Dodo (Juan). No conozco a Juan Dodo. Solo conozco a *Agustín Dodo*, alemán, canónigo de Basilea, que fué el primer comentador de las obras de San Agustín, y murió en 1501; y a *Vicente Dodo*, O. P., que impugnó a Savonarola y murió en 1510.

Empédocles. Filósofo griego, nació en Girgenti (Sicilia). Floreció a mediados del siglo v, a. de J. C., y murió, al decir de Aristóteles, a los sesenta de edad. Cuéntanse muchas consejas sobre este filósofo, como el haber renunciado la corona real, haberse arrojado al Etna, a fin de pasar por dios, y aún haber sido llevado al cielo en carro de fuego, todo lo cual no obstó a morir desterrado en el Peloponeso. Consérvanse pocos datos biográficos, a pesar de su nombradía histórica. Las obras conservadas se reducen a cinco centenares de versos, en que se

destaca el xenofismo, el pitagorismo, la teología, a su vez, de Xenófanes, y la metafísica de Parménides, con la física de este último y de Heráclito, quien fué el que más influyó en él. A pesar de inspirarse en los sabios citados, imprimió a sus teorías un sello de originalidad que ocultaba los materiales de acarreo; los lunares, en especial sobre el sistema ontológico, son gravísimos.

Son muchos los autores antiguos que nos transmitieron sus ideas, y es indudable que tuvieron a la vista obras hoy desconocidas. Entre ellos están Aristóteles, Platón, Sixto Empírico, Plutarco, etc.

Su metafísica y teodicea. El principio del ser es tan sólo una combinación o una disociación de lo ya existente; el principio y fin de las cosas no tiene sentido, por más que repugne a la lógica. Repetía sin cesar: *lo uno sale de lo múltiple y de lo múltiple lo uno.* Su verdadero dios era un ser incognoscible, inaccesible, muy independiente de las formas, de la materia y de todas las imperfecciones humanas.

Cosmogonía. Sobre el *Spherus* que dió origen al mundo, no puede descifrarse en qué consiste, pues parece coloca junto a ese ser el caos. Cree todo irá a convertirse en el *Spherus* por la influencia del *amor*, como antes se separaron los seres en virtud de la *discordia* (principio de la destrucción o la envidia), separación que ocasionó los cuatro elementos consabidos. Contradiciéndose, atribuye la combinación de éstos al amor. Del choque del aire y fuego provinieron los dos hemisferios de la esfera ocupados, respectivamente, por sus causantes y también el movimiento del cielo. Por este estilo sigue teorizando, nada consecuente consigo mismo.

Psicología. Introduce en la composición del hombre los espíritus llamados demonios, dioses o semidioses.

clásicos entre los griegos. No nos declara el origen; pinta al ser humano como especie de ángel caido condenado por no se sabe quién a perpetuas transmigraciones, desde los astros a los animales y plantas, hasta volver dentro de un ciclo de treinta o diez mil años a la renovación universal y primitivo origen con un perpetuo *devenir;* admitía una segunda alma inferior, idéntica a cierta porción de sangre próxima al corazón. En *Fisiología* ya esbozó la evolución; es tenido por esto como precursor de Darwin, y hasta la selección natural y sobrevivencia de los más fuertes se vislumbra también.

En *Física* todo lo explica por los átomos, por lo cual también se le tiene por precursor del monismo atómico. Su peculiar punto de vista es que asentaba que los cuatro elementos se conservasen durante dos mil años sin sufrir variación entre las múltiples composiciones de los átomos. También adivinó la propagación no instantánea de la luz. Fué también poeta y retórico, y así lo muestra en lo poco que nos resta de sus escritos y en los citados por sus biógrafos. Véase Espasa en lo referente a ediciones de sus fragmentos.

Obras. Los fragmentos, repetimos, conservados por escritores antiguos, es lo único que conocemos, y en ellos consta su sistema esbozado arriba. Las *Expiaciones* y los famosos *Versos áureos* atribuídos a Empédocles no deben adjudicársele, en opinión de los críticos.

Escoto (Juan Duns Escoto). Se ignora el lugar del nacimiento de este gran teólogo. Escoceses, irlandeses e ingleses se disputan la gloria de tenerle por suyo. También el año de su nacimiento se ignora; se dan tres fechas: 1245, 1266 y 1274.

Entró en la Orden Franciscana; le mandaron a Oxford sus superiores, e hizo sus estudios en el colegio de Merton. Muerto su maestro, Guillermo Ware, se le confió la cátedra de Teología de Oxford a Escoto, quien atrajo a ella gran número de estudiantes. Parece que en 1304 fué llamado a laUniversidad de París, por la cual se doctoró y de la que fué rector.

En 1308 una orden del General le llamó a Colonia, donde enseñó poco tiempo, muriendo en dicha ciudad el 8 de Noviembre del mismo año.

Escoto es el Doctor de la Inmaculada; llámase *Doctor subtilis*, Doctor sutil. Acaso sea el teólogo más abstraído, frío y enjuto que se conoce. «En vano el lector, dice Doellinger, busca en sus obras los rasgos del hombre vivo, del hombre de carne y de sangre. En cualquier parte de sus gruesos volúmenes en folio que fije la vista no encuentra más que al sabio formalista, hábil, frío y serio, adelantando sin mirar a la derecha ni a la izquierda, prosiguiendo su objeto con la visera calada y armado hasta los dientes de una dialéctica inexorable.»

Sus obras han sido muy poco estudiadas; parece que no dejó ninguna terminada.

La única colección que se tiene de sus obras es la que Waddingo, ayudado de algunos irlandeses, publicó en Lión en 1639, en 12 volúmenes en folio, a la cual añadió los comentarios de Cavellus, de Antonio Hyckey, Juan Ponce y Francisco Lychet sobre muchos escritos de Escoto.

Los cuatro volúmenes primeros de la colección encierran tratados de Gramática, Lógica y Física, pero sobre todo de metafísica en forma de comentarios de Aristóteles. Estos tratados son los siguientes:

Grammatica speculativa seu Tratactus de modis significandi.

Quaestiones in universam logicam.

Expositio et quaestiones in VIII libros *physicorum Aristotelis.*

Quaestiones super libros Aristotelis de anima.

Meteorologicorum, libri IV.

De rerum principio.

De primo rerum omninm principio.

Theoremata.

Collationes.

De cognitione Dei.

Quaestiones miscelaneae.

In duodecim libros methaphysicorum Aristotelis.

Los seis siguientes los llena su obra principal *La Obra Oxoniense*, sus *Comentarios sobre las Sentencias.*

Los *Reportata Parisiensia* llenan el volumen undécimo. Es un resumen de la obra de Oxford, pero es tratado más claro, más conciso, más inteligible que la *Obra Oxoniense.*

El tomo XII lo ocupan las *Quaestiones quodlibetales*, último trabajo del autor, con veintiuna disertaciones metafísico-teológicas, en contestación a cuestiones que, siguiendo los usos universitarios de la época, le habían sido propuestas, cuando tomó la borla de doctor en París, al modo como se originaron también los *quadlibetos* de Santo Tomás de Aquino, de Enrique de Gante, de Egidio Colonna y de Ricardo Middleton.

Toda la colección termina con un escrito de Bartolocci, el cual resuelve 243 contradicciones aparentes que se encuentran en las obras de Escoto.

Varias obras se han escrito para exponer y estudiar la doctrina de Escoto. La más importante es la *Summa theologica* de Duns Escoto que publicó en 1739, en Roma, en cinco volúmenes en folio, el franciscano Jerónimo Montfertino.

Es Escoto muy independiente en su pensamiento; combate a Santo Tomás, a Enrique de Gante, a San Anselmo, a Ricardo de San Víctor y a otros teólogos.

A la muerte de Escoto, a quien llaman Occam, franciscano, *Doctor de la orden* y otro franciscano, Francisco Mayronis, *Nuestro Doctor*, formóse en su orden una poderosa escuela, la escotista, en oposición a la tomista.

Lo cierto es que fué Escoto uno de los primeros sabios de la Iglesia y uno de los mayores pensadores del mundo.

EUSEBIO DE CESAREA apellidado de Pánfilo.

Nació en Palestina hacia el año 270.

Se dedicó asiduamente al estudio de las obras de Orígenes. Fué ordenado de sacerdote por Agapito, obispo de Cesarea, y fundó una escuela que llegó a ser célebre.

Habiendo sido preso su amigo Pánfilo durante la persecución de Galerio, Eusebio le prestó todos los servicios de la mejor amistad; Pánfilo fué martirizado después de dos años de cautiverio y Eusebio se retiró a Egipto, y a su vuelta fué también aprisionado; salió después del cautiverio sin saber cómo.

Poco tiempo después fué Eusebio elegido obispo de Cesarea. Fué defensor de Arrio y de los obispos arrianos, pero su herejía no está probada. Fué obispo cortesano muy amado del Emperador; su vida es mezcla de gloria y debilidad, su conducta irreprensible, muy celoso y amigo de la paz.

Murió poco después que Constantino: se cree que en 338.

Sus obras son:

Cinco libros de apología en favor de Orígenes, redactados con Pánfilo. A la muerte de éste añadió Eusebio un sexto libro.

Un escrito contra el pagano Hierocles.

Preparación evangélica, quince libros.

Demostración evangélica, veinte libros.

La historia del mundo. Obra de asombrosa erudición y paciencia, basada sobre la crónica de Julio Africano. Tiene dos partes: el *Cronicón* y el *Canon crónico*. Se ha perdido el original griego.

San Jerónimo tradujo la obra al latín y la aumentó, principalmente con la historia de Roma.

Escaligero dió en 1501 una traducción latina más completa.

En 1792 se halló en Constantinopla una versión armenia de la obra, y fué publicada con la traducción latina en el tomo 8.º de la obra «Colección nueva de los escritores antiguos, editada por Angel Mai de los códices del Vaticano» en Roma, 1833, p. I, pág. 406.

Historia Ecclesiastica, en diez libros, de un valor inestimable, pues sin ellos tendríamos conocimiento muy incompleto de los tres primeros siglos del cristianismo. Al octavo libro va agregado un apéndice *De los mártires de la Palestina.*

El libro de los tópicos. Este libro fué traducido libremente por San Jerónimo, bajo el título «De ritu et nominibus locorum hebraicorum».

Un ciclo pascual, escrito por orden del Emperador.

Vida de Constantino, en cuatro libros.

Los libros contra Marcelo.

Escribió además muchos tratados de moral, homilías, cartas, etc.

Muchas obras de Eusebio se han perdido; entre ellas, cinco libros sobre la Encarnación; diez libros de comentarios sobre Isaías; treinta libros contra el neoplatónico Porfirio; tres libros sobre la vida de Pánfilo; los comen-

tarios sobre los salmos; diversos opúsculos sobre los mártires, y otras muchas, como dice San Jerónimo.

No hay todavía ninguna edición completa de todas sus obras; pero las ediciones parciales han sido numerosas. La *Demostración* y la *Preparación evangélica* han sido publicados por Vignerus, París, 1528; la *Preparación* por Gaisford, en cuatro volúmenes, en Oxford, 1843. Valois ha dado a luz la *Historia Eclesiástica*, París, 1659, con notas y disertaciones célebres, de las que se hizo una edición en Maguncia, en 1672.

De esta misma obra se han hecho otras ediciones manuales, por Zimmerman, en Franfort, 1822; por Stroth en Halae en 1779; por Heinichen en Leipzig en 1827, etc.

GABRIEL. Dos Gabriel anteriores a Vitoria conozco. Ignoro a cual se referirá.

Gabriel de Pechwardino, O. Min., misionero de Tierra Santa, que escribió una descripción de la ciudad de Jerusalén y murió en 1519. Probablemente se referirá al siguiente:

Gabriel de Toro, O. Min., qne escribió *Teulugia mystica*, Zaragoza 1948; *Tesoro de Misericordia*, Salamanca, 1548-1597, en el cual diserta hermosamente de la limosna.

No creemos que pueda referirse a Gabriel Biel, pues acostumbra Vitoria a citar los autores por el apellido.

GERÓNIMO (San). Nació en Estridón de Istria o de Dalmacia hacia el año 345 de la Era cristiana. Recibió el bautismo a los treinta años. Hasta los cuarenta y cinco años no fué ordenado sacerdote, después que había ya ejercido gran influencia en la Iglesia, de la que es una de las primeras columnas. Luz de las soledades, pasmo de

penitencia, es uno de los modelos más acabados de la perfección humana.

Sus obras son:

Traducción de todos los Libros Santos, que ha llegado hasta nosotros con el nombre de Biblia Vulgata.

Catálogo de los hombres ilustres.

De los nombres hebreos.

Libro de los lugares de la Escritura, que tradujo del griego y adicionó. El libro es original de Eusebio de Cesarea.

Las cuestiones hebreas sobre el libro del Genesis.

Comentarios sobre los Libros Sagrados.

Cartas.

Vida de San Pablo primer ermitaño.

Vida de San Hilarión.

Vida de San Marcos.

Tratado en defensa de la virginidad de la Virgen.

Diálogo contra los luciferianos.

Apología contra Rufino.

GERSON (Juan Carlos de). Tomo el nombre de Gerson de la aldea de la diócesis de Francia en que nació en 1363.

Fué amigo y condiscípulo del célebre reformador Nicolás de Clemangis y ambos discípulos del famoso Pedro de Ailly, siendo éste profesor y director del colegio de Navarra.

Gerson fué nombrado miembro de la diputación que la Universidad de París envió al Rey de Francia, bajo la dirección de su rector Nicolás de Clemangis y de su canciller Pedro de Ally, para trabajar por la extinción del cisma de Occidente:

Cuando a la muerte de Clemente VII se agravaron los

males de la Iglesia dividida, obtuvo Gerson permiso del Rey para atraer a otras universidades al partido de la Universidad de París, disponiéndolas a sostener la base de unión que ella había formulado: la renuncia de todos los papas.

El Concilio de Pisa adoptó el plan de Gerson de deponer a los antipapas Benedicto y Gregorio.

En el Concilio reunido en Constanza en 1414 desplegó Gerson gran actividad; después de la huída de Juan XXIII se mantuvo Gerson en la idea de sostener las proposiciones adoptadas.

En medio de algunos errores, muy explicables en la confusión de aquellos tiempos y que tal vez dejarían de considerarse tales, si las proposiciones de Gerson se entendiesen modificadas por las circunstancias necesariamente influyentes en su pensamiento, que concurrieron en aquellos días de espantosa revuelta en la Iglesia, la doctrina del célebre canciller es maravillosa y enérgica y piadosa, que le valió el dictado de *Doctor Cristianísimo.*

Después del Concilio de Constanza, del que fué el alma, fué Gerson sañudamente perseguido por el duque de Borgoña; el gran teólogo huyó a las montañas de Baviera disfrazado de peregrino. Volvió más tarde a Lyón, donde entró en el Convento de Celestinos, del que era prior su hermano; aquí vivió diez años y aquí murió a los sesenta y seis de su edad.

Sus obras son:

De modo pacificandi, reformandi et uniendi ecclesiam.
Dissertatio de Excommunicatione.
De plenitudine patestatis Ecclesiae.
De Statibus ecclesiasticis.
De unitate ecclesiasticae.
Tractatus duo de schismate.

Tractatus quomodo et an liceat in causis fidei a Papa appellare.

Tractatus contra Papam supra potestate et auctoritate Ecclesiae, etc.

De consolatione theologiae.

Las obras de Gerson fueron publicadas en su mayor parte en Estrasburgo, 1478. Otra edición hay de Basilea, en 3 volúmenes, del año 1518. Simón Richer publicó otra en París, en 1606. Dupin editó otra vez esas obras en 5 volúmenes en folio, impresas en Amberes y publicadas en Holanda en 1706.

A Gerson se consideró primitivamente autor de la *Imitación de Cristo;* lo cierto es que el nombre de Kempis no aparece antes de mediados del siglo XVI, y que desde 1470 a 1600 no hubo año en que no se hiciesen numerosas ediciones latinas e italianas de la *Imitación* con el nombre de Gerson, en París, en Venecia, en Florencia, en Roma, etc.

GREGORIO MAGNO. Noble romano, nacido probablemente en 540. Aprovechó tanto en su juventud que muy luego fué nombrado senador. Mas, al poco tiempo se encerró en la soledad donde vivió en el mayor rigor. Muy pronto fué ordenado diácono por Pelagio II e incorporado a la curia romana para los asuntos más difíciles. Fué elegido abad de su monasterio y a la muerte de Pelagio II consagrado Pontífice romano el año 590.

Con gran prudencia gobernó la nave de Pedro. Envió a convertir a los ingleses a San Agustín, de la Orden de San Benito; convirtió a los godos del Arrianismo; reprimió en Africa a los Donatistas; restringió el cisma de los tres capítulos; sometió a Juan Patriarca de Costantinopla

e hizo otras obras admirables de fortaleza y caridad. Murió, consumido de trabajo, en 604.

Escribió:

Moralia ll. XXXV.

Homiliae XXII in Ezeqhiclem.

Homiliae XL in Evangelia.

Expositio in l. I Regum.

Expositio in Cantica Canticorum.

Expositio in VII psalmos poenitentiales.

Concordia quorundam testimoniarum S. Scripturae.

Liber Regulae Pastoralis.

De vita et miraculis Patrum italicorum.

Vita Sti. Benedicti.

Liber sacramentorum de circulo anni.

Liber Responsialis.

Antiphonarius.

Liber gradualis.

Multitud de veces se editaron completas las obras de San Gregorio. En Roma, 1588, 1593; Paris, 1605, 1640, 1675.

La Congregación de San Mauro las editó en Paris en 1705 y en Venecia en 1744.

Gregorio de Rímini. Célebre teólogo y filósofo, ermitaño de San Agustín, que vivió a mitad del siglo xv. Enseñó en Bolonia, Padua y Perusa, y luego en París. En 1357 fué elegido superior de la Orden de los Agustinos. Murió en Viena en 1358. Fué un gran nominalista.

Sus obras son:

Lectura in librum I et II Sententiarum, en folio. París, 1482, 1487; Milán, 1494; Venecia, 1518.

Lectura in III et IV Santentiarum.

Liber de Usuris, Rímini, 1622.

Liber de imprestantiis Venetorum et usuris, en 4.º Rímini, 1522 y 1622.

Commentaria in Epistolam D. Jacobi.

Libri XIV super Epistolas D. Pauli.

Tractatus de conceptione B. V. Mariae.

Sermones de tempore.

Sermones de Sanctis.

Quaestiones metaphysicales.

Tractatus de conditionibus Florentinorum.

Tractatus de intentione et remissione formarum.

Carmina italica et latina.

GREGORIO NACIANCENO. Nació en Nacianzo, ciudad de la Capadocia. Fué discípulo de Juliano el Apóstata. Condiscípulo también del gran Braulio, vivieron los dos jóvenes en Atenas rodeados de paganos, conservando la pureza de la fe en que fueron educados. Fué nombrado Obispo de Sasima, después de su ciudad natal y por fin de Constantinopla. Murió amargadísimo, retirado de Constantinopla, en sus propiedades de Arianza, a los sesenta años de edad, en 389 o 390. Es uno de los Padres de la Iglesia griega.

Las obras de Gregorio se reducen a discursos, cartas y poemas.

Gregorio era principalmente orador. Tenemos de él 45 discursos que ocupan el primer volumen de la edición de San Mauro y tratan principalmente del dogma de la Trinidad. De ellos son los más notables los cinco llamados *Teológicos*.

Las cartas de San Gregorio que se conservan son 242.

Tiene, además, más de 360 poemas, 129 epitafios y 94 epigramas.

Por fin, nos ha quedado el testamento de San Gregorio.

La mejor edición de las obras de este santo es la del P. Clemenecent, benedictino de San Mauro, empezada en 1779 y concluída en 1824 por el abate Caillau, en dos volúmenes en folio.

GILLERMO PARISIENSE. O. P., autor grave y sólido, que escribió *postilla super evangelia dominicalia,* que han sido editadas en Estrasburgo, en 1486, 1513 y 1521, y en París en 1509.

HOSTIENSE. Enrique de Susa. Gran canonista, profesor en París, y tal vez en Bononia y en Inglaterra. Fué hecho por Urbano IV cardenal y obispo de Ostia, de donde le viene el sobrenombre. Su autoridad fué grande en la corte de Inocencio IV. Fué llamado «Soberano del Derecho y estrella de las decretos».

Escribió:

Lectura in decretales Greogrii IX, muy prolija pero muy docta, Estrasburgo, 1512, en dos tomos en folio; París, 1512.

Summa super titulis Decretalium, Roma, 1470, 1473, 1477; Ratisbona, 1480; Venecia, 1480, 1490, 1498; Lión, 1568; Basilea, 1573; Colonia, 1612.

Tractatus de Poenitentia et remissionibus.

HUGO. Aparte de Hugo de San Víctor, que especifica ya Vitoria, 58 Hugos teólogos conozco anteriores al maestro alavés.

HUGO CÁNDIDO, creado cardenal por León IX. Parece que murió apartado de la Iglesia en 1098.

HUGO EUGOLISMENSE, que murió en 994.

HUGO FARVENSE, O. S. B., que murió en 1039.

HUGO TURONENSE, que murió en 1020.

HUGO LUGDUNENSE, arzobispo de Lión, O. S. B. Escribió *epistolas* y *diplomata*, y murió en 1106.

HUGO ARGENTORATENSE, O. P., muerto en 1303, alemán.

HUGO AMBIANENSE, francés, O. S. B., que escribió *Quaestionum theologicarum ll. 7; Tractatus in Hexameron; De Ecclesia et ejus ministris, ll. 3; Tractatus de memoria, ll. 3; Super catholica et oratione dominicali; Vita S. Adjutoris.* Murió en 1164.

HUGO BELHONIO, O. P., alemán, muerto en 1297.

HUGO CÁNDIDO, O. S. B., inglés, que escribió *historiam coenobii petroburgensis*, muerto en 1177.

HUGO DE S. CARO, O. P., francés, gran escriturario. Fué el primer cardenal de la Orden de Predicadores; concedióle el birrete Inocencio IV en 1244. Influyó mucho en el gobierno de la Iglesia y en la reforma Carmelitana. Murió en Roma en 1263 y fué enterrado en presencia de Urbano IV.

Escribió:

S. Biblia recognita et emendata.

Sacrorum bibliorum concordantiae.

Postillae in universa biblia, Venecia, 1487 en seis tomos y 1600 en cinco tomos; Basilea, 1487 y 1489; Colonia, 1621; Lión, 1645 y 1669.

Commentarii in psalmos.

Sermones super epistolas et evangelia de tempore, Estrasburgo, 1476.

Sermones de tempore et sanctis.

Commentarius in 4 ll. sententiarum.

Speculum Ecclesiae, París, 1480; Roma, 1498; Lión, 1554.

De defectibus in missa occurrentibus.

Sus obras escriturarias se publicaron coleccionadas en Venecia, 1754.

Hugo de Castro, O. Min., inglés, que fué llamado «doctor escolástico», y escribió *De victoria Christi* contra el anticristo. Murió en 1310.

Hugo Cluniacense, O. S. B., francés, llamado *Hugo Magno*, hombre de ingente autoridad entre los pueblos, príncipes, reyes, emperadores, prelados y pontífices; autoridad que usó en bien de la Iglesia. Murió en olor de santidad en 1109. De él nos han quedado algunas cartas.

Hugo Eboracense, inglés, que escribió la historia de cuatro arzobispos eboracenses. Murió en 1127.

Hugo Etheriano, italiano, que escribió *De haeresibus* y *L. de anima corpore jam exuta.* Murió en 1170.

Hugo Falcando, francés, abad de San Dionisio de París, que escribió *De rebus gestis in Siciliae Regno.* Murió en 1169.

Hugo Farsitano, que murió en 1144.

Hugo Flaviniacense, O. S. B., francés, que escribió *Chronicon* y *Necrologium*, y murió en 1140.

Hugo Floriacense, O. S. B., francés, que escribió *Historiae ecclesiasticae ll. 4*, hasta Carlos el Calvo. Murió en 1124.

Hugo de Folieto, canónigo regular, francés. Escribió *De duodecim claustri abusibus; De claustro animae; De Medicina animae; De bestiis et aliis rebus libri IV; De nuptiis libri II; De perpetua B. V. virginitate; De vanitate mundi, libri IV; De arca mystice et moraliter ll. IV.*

Hugo Francigena, francés, que dejó *De conversione Pontii de Larazio*, y murió en 1174.

Hugo Illuminator, Min., que murió en 1320.

Hugo Kerkestedes, O. Cist., inglés, que escribió *De origine Fontani*, y murió en 1220.

Hugo de Lerchenfet, canónigo de Ratisbona, que murió en 1216.

Hugo Lobiense, O. S. B., belga, que murió en 1160.

Hugo Metello, francés, que murió en 1180.

Hugo de Miramors, O. Carthus., francés, maestro de Derecho Canónico, comentarista de la Biblia, muerto en 1242.

Hugo Pictaviense, O. S. B., que escribió *Historia Vizeliacensis coenobii*, y murió en 1165.

Hugo de Pierrepont, belga, que escribió una crónica de los pontífices leodienses y el *Chronicon placentinum*, y murió en 1227.

Hugo Portugalense, obispo portugalense, francés, que murió en 1136.

Hugo de Prato, O. P., italiano, gran predicador, del que nos quedan *Sermones dominicales* sobre los Evangelios, *Sermones de Festis* y *Sermones quadragesimales*, editados en Lovaina, 1484; en Heidelberg, 1485; en Lión, 1511, 1528; en París, 1542; en Amberes, 1617, y en Venecia, 1578 y 1584.

Hugo de Prato, O. Min., italiano, misionero entre los tártaros, que dejó escrita *Della Vita attiva e contemplativa*, editada en Florencia en 1491 y en Génova en 1535.

Hugo Premonstratense, francés, muerto en 1228.

Hugo de Ribemont, que escribió de *Animae origine*, y murió en 1127.

Hugo de Rutlinga, alemán, canónigo de Rütlinga, que murió en 1358.

Hugo de Schetestandt, O. Min., intérprete de San Buenaventura, que murió en 1452.

Hugo de Trimberg, alemán, que escribió *Vitam V. Mariae et Salvatoris*, y murió en 1452.

Huco de Verneco, francés, doctor parisiense, que murió en 1340.

Hugo de S. Víctor. De la Congregación de los Canónigos Regulares de San Víctor. Es uno de los hombres más eminentes y el primer místico de su tiempo. Murió en la flor de la edad, en 1411.

Escribió:

De Scripturis et scriptoribus sacris.

Homiliae in Ecclesiastem Salomonis.

Annotatiunculae elucidatoriae in Threnos Jeremiae.

Expositio Moralis in Abdiam.

De quinque septenis.

Explanatio in canticum B. Mariae.

Quaestiones et decisiones in epistolas S. Pauli.

Excerptionum ll. 20.

Commentarium in hierarchiam coelestem Sti. Dionysii Areopagitae.

Institutiones in decalogum legis dominicae.

Summa Sententiarum.

De Sacramento Conjugii.

De sacramentis christianae fidei.

Eruditionis didascalicae ll. 7.

De potestate et voluntate Dei.

De quatuor voluntatibus in Christo.

De sapientia animae Christi.

De Beatae Mariae virginitate.

De unione corporis et spiritus.

De Arca Noe morali.

De Arca Noe mystica.

De vanitate mundi.

De institutione novitiorum.
De arrha animae.
De laude charitatis.
De modo orandi.
De modo dicendi et meditandi.
De fructibus carnis et spiritus.
De contemplatione.
De modo meditandi.
Chronica.
De Verbo incarnato.
De filia Jephte.
De mysteriis Ecclesiae.
Miscelanea.
Sermones.

INOCENCIO IV. Sinibaldo de Flisco, gran comentador del Derecho. Fué elegido Papa en 1243 († 1254).

Escribió:

Commentaria in 5 ll. decretalium, Amberes, 1477; Venecia, 1481, 1491, 1495, 1570; Lión, 1525.

De exceptionibus, Venecia, 1584.

ISIDORO (San), Doctor de las Españas, Arzobispo de Sevilla, hombre inmenso, fué luz de la España visigoda. Es el principal autor de la antigua liturgia de España; y le citan los obispos de Alemania y de Inglaterra en el siglo IX como doctor irrefragable († 636).

Varias ediciones se han hecho de las obras del Doctor español; pero la mejor parece ser la de Madrid en 1619, bajo la dirección de Grial, protegida por Felipe II y concluida en el reinado de Felipe III. Esta edición comprende los siguientes escritos:

De las Etimologías, compendio de todo el saber del siglo VII. De esta obra se hizo una versión española en el siglo XIV que se halla en El Escorial.

Differentiarum sive de proprietate sermonum.

De natura rerum, dedicada al rey Sisebuto.

Chronicon, desde la creación del mundo hasta su tiempo.

De viris illustribus, que editó hermosamente el Padre Flórez.

De ortu et obitu Patrum qui in scriptura laudibus efferuntur.

Historia de Regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum.

Sententiarum liber.

Mysticorum expositiones sacramentorum, seu quaestiones in Vetus Testamentum, scilicet, in quinque: Pentateuchi, Josue, Judicum, Regum et Esdrae.

Allegoriarum quarumdam Sacrae Scripturae.

Proemia in libros veteris ac novi testamenti.

De ecclesiasticis officiis.

Synonimorum de lamentatione animae peccatricis.

Varias *Cartas.*

De conflictu vitiorum et virtutum.

Expositio in Cantica Canticorum Salomonis.

De contemptu mundi.

Norma vivendi.

Exhortatio poenitenti cum consolatione et misericordia Dei ad animam futura judicia formidantem.

Lamentum poenitentiae, etc.

Oratio pro correptione vitae: flenda semper peccata.

De numeris.

De haeresibus.

De ordine creaturarum.

Exegesis in misae canon.

JOSEFO. Historiador judío nacido en Jerusalén el año 37 después de Jesucristo y muerto el año 100 de nuestra era. De la familia sacerdotal, era consultado desde su niñez para la interpretación de las leyes. En Roma, pensionado por el Emperador, compuso sus obras. Son ellas:

Historia de la guerra de los judíos contra los romanos y de la ruina de Jerusalén.

Antigüedades judaicas.

Las mejores ediciones de las obras de este historiador se deben a Havercamp, Amsterdam, 1726, con traducción latina de J. Hudson, y a Ritcher, Leipzig, 1827.

JUAN ANDRÉS. Gran canonista, nacido en Bononia en 1270. Enseñó el derecho canónico en Bononia y en Padua. Era hombre de gran prestigio y de opinión muy estimada. Estuvo casado con la doctísima Melancia, consultada en las controversias jurídicas por su mismo esposo. Fué libertino de joven; pero luego fué gran cristiano. Tributó culto especialísimo a San Jerónimo. Murió en 1348.

Sus obras son:

Glossa in Sextum.

Commentaria in decretales et Sextum, Roma, 1476, en folio; Pavía, 1484; Venecia, 1489, 1491, 1499, 1581, en cinco tomos, en folio.

Summa de sponsalibus et matrimonio, París, 1489, 1492, 1494, etc.

Summa de consanguineitate, Nuremberg, 1477.

Quaestiones mercuriales, Pavía, 1483, 1491, 1495; Milán, 1508; Lión, 1550, etc.

Apparatus ad Clementinas, Estrasburgo, 1471, Maguncia, 1476; Lión, 1572.

Hieronymianus, vida de San Jerónimo, 1482, en folio.

Novella in decretales Gregorii IX, Roma, 1476; Venecia, 1489; Pavía 1504 y 1505; Venecia, 1581, etc.

Additiones, Estrasburgo, 1473; Basilea, 1574, etc.

JUAN ANDRÉS, sacerdote español, convertido del mahometismo al cristianismo en 1487. Convirtió en Granada a muchos musulmanes.

Tradujo el Alcorán al español y escribió *Confusio sectae mahometanae*, que se tradujo al español en 1537, al italiano en 1540, y al francés en 1574. Se editó en latín el año 1595 y en alemán en 1598.

JUAN DE IMOLA. Gran canonista que pasó toda su vida enseñando derecho canónico en Padua, en Ferrara y en Bononia.

De él escribió Eneas Silvio (Pío II): «Fué la luz del Derecho de su tiempo, pero ignorante de la vida práctica del mundo. Le ví en Imola en su propia casa, yendo a Padua, y no hubiese querido haberle visto, pues su presencia dismuinuyó su fama. Pues era hombre él que estaba todo en sus escritos y que no murió, habiendo permanecido éstos, y fuera de ellos fué nada.»

Murió el 13 de Marzo de 1436.

Sus obras son:

Commentaria en tres priores ll. decrêtalium Greg. IX, Venecia, 1498; Venecia 1500; Lión, 1549; Venecia, 1575 en tres tomos en folio.

In Clementinas, Roma, 1474; Venecia, 1475, 1480, 1486, 1492 y 1500.

Consilia, Milán, 1493; Bononia, 1495; Lión, 1539; etc.

LACTANCIO (Lucio Celio Firmiano). Discípulo de Arnobio, fué en su vejez maestro de Crispo César, hijo de Constantino. Intervino en la corte de Diocleciano. Murió en 330.

Sus obras son:

Divinarum institutionum ll. VII.

Epitomen ad Pentalium.

De officio Dei ad Demetrianum.

De ira Dei, hermosísima y muy erudita.

Liber de mortibus persecutorum, ad Donatum.

De ave Phoenix.

De motibus animi.

Y otras muchas que se han perdido.

Se editaron repetidas veces: En Subiaco, 1465, la primera edición. Por Le Brum y Seuplet, en París, 1748, en dos tomos en 4.°. Se editaron también en Roma, en 1754-59, y en otras partes.

No es de Lactancio el himno *de resurreccione Domini*, que es de Venancio Fortunato.

LUCIANO. Varios Lucianos hay anteriores a Vitoria.

Luciano de Samosata, obispo de la Iglesia de Antioquía, que escribió varios libros *De fide* y *Cartas*. Padeció martirio en Nicomedia el año 314, borrando con él las manchas de herejía arriana de que es acusado.

Luciano, arzobispo de Byza, que escribió *cartas*, y murió en 454.

Luciano, presbítero, que escribió *de revelatione corporis S. Stephani M. primi,* y murió en 415.

Lutero (Martín). Es el principal heresiarca del siglo xvi y fundador del Protestantismo. Nació en Eisleben en 10 de Noviembre de 1483 y murió en el mismo lugar en 18 de Febrero de 1546. Cuenta Lutero la severidad de sus padres en los castigos familiares de parte de ambos padres, y la escuela tampoco se mostró más benigna. Estudió a los catorce años con los Hermanos de la Vida Común en Magdeburgo, y en 1501 se matriculó en la Universidad de Erfurt en Derecho. En posesión del título de maestro entró en 1505 en el monasterio de los Agustinos de dicha ciudad. La muerte violenta de un amigo en una pendencia y verse en peligro de muerte durante una tempestad durante un viaje fueron los motivos impulsivos de su ingreso en religión, que prometió en el apurado trance. Ya en el noviciado dió muestras de su temperamento terco, y aun morboso, con dudas y preocupaciones, en que no cejaba, a pesar de los consejos de los superiores. En 1507, ya profeso, ordenóse de sacerdote. Explicó Dialéctica y Etica en Wittemberg y al Maestro de las *Sentencias* en Erfurt, desde 1509, no sin mostrarse intemperante contra filósofos y teólogos, cuando tan escaso era su saber teológico. Después de haber formado parte de varias comisiones, por ejemplo, de la defensa en Roma de la *Observancia* (grupo religioso), se separó de ellas, y vuelto a Wittemberg, obtuvo en 1512 el doctorado en Teología y explicó allí Sagrada Escritura. Prosiguió sus violentas polémicas contra los partidarios de la citada *Observancia* en cátedras, sermones y escritos.

En sus *Comentarios a la Epístola de San Pablo a los ro-*

manos (1515-16) y en *Sermones* se hallan gran parte de los errores dogmáticos, como que la concupiscencia es la esencia del pecado original, que el hombre peca actualmente en todo cuanto hace; la imposibilidad de cumplir la ley de Dios, la negación de la libertad y del mérito de la vida eterna en el justo. Sólo faltaba constituir a la fe en vehículo de la apropiación de la justicia de Cristo y de la seguridad certísima de la justificación para completar el cuadro de la secta protestante, cosa que después realizó a fines de 1517, a pretexto de la cuestión de las indulgencias, ocasión de su apostasía y de la notoriedad pública en aquel ambiente nada sano.

Debióse esta apostasia en gran parte al desconocimiento absoluto de la Filosofía y Teología escolástica, que nunca quiso conocer a fondo en el estudio de los grandes doctores católicos. Así se explican las falsas imputaciones hechas a éstos en puntos doctrinales y dogmáticos. Así creció la confusión de ideas, a guisa de torbellino, en todas sus etapas de escritor y propagandista. No tuvo holgura para estudiar, pues hasta en el tiempo de vida religiosa estaba absorbida su atención en los asuntos económicos, de gobierno en varios conventos, de enseñanza y predicación.

La predicación del dominico Tetzel en nombre del papa León X y del arzobispo de Maguncia, acerca de las indulgencias otorgadas por el primero, exacerbaron al heresiarca y dió pie a la colocación de las 95 tesis en una iglesia de Witemberg, atentatorias a los dogmas católicos y a la Sede Pontificia de Roma, y que tanto escándalo y polvareda levantaron en aquella sociedad maleada y viciada por los humanistas disidentes Contestó el susodicho Tetzel en 122 tesis, y colaboraron otros sabios en pro de la ortodoxia. Pero Lutero se obstinó en no ac-

ceder a la propuesta de Roma de que se retractase, y así lo manifestó en la dieta de Augsburgo y en las sucesivas negociaciones, apelando *del Papa mal informado, al Papa bien informado* y a un concilio universal; apelación ya condenada gravísimamente como atentatoria a toda disciplina. De nada sirvió la disputa de Leipzig sobre la autoridad de la Iglesia entre Lutero y Eck: victorioso éste, por cierto, en la ortodoxia, sólo produjo el efecto de que el heresiarca se saliese por la tangente de que el cristiano individual era su único juez en materia religiosa. Alzado en compañía de nobles revolucionarios, rompió abiertamente con la Iglesia y dió a luz tres escritos en que reitera las herejías todas, sin excluir la de que el Estado es superior y juez de la Iglesia. En 15 de Junio de 1520, condenó León X 41 proposiciones de Lutero, y conminóle bajo pena de excomunión a retractarse de ellas, y el rebelde quemó públicamente la bula con un ejemplar del *Corpus juris canonici*, en Witemberg, en 10 de Diciembre de 1520. Insistió en su actitud frente al poder civil en la dieta de Worms (1521). La soberbia, por fin, la ira y la sensualidad que le dominaban, hicieron lo demás, no sin la cooperación de infinidad de viciosos y mal avenidos con los preceptos del Decálogo y de la Iglesia, y sobre todo del cínico Carlstadt que trató de motejar al sistema católico, cultural y dogmático, y empezó con sacrílegas ceremonias y prácticas la historia de la secta protestante. Sabida es la anarquía, revueltas y sangre derramada a raíz de la implantación de la Reforma luterana, y la apostasía consumada del protagonista en el matrimonio con la exmonja Catalina de Bora (13 de Junio de 1525). Desde entonces entregóse atado de pies y manos en brazos de los príncipes seculares, únicos que podían sacar a flote el engendro de la anarquía que le amagaba, y es

claro, a los Papas sustituyeron los Papas-reyes laicos, y al margen mil sectas y disputas entre los herejes *primarios*, tipos de furias a imitación de su Maestro. La liga de Esmalcalda entre varios príncipes, nobles y ciudades, contribuyó a afianzar el luteranismo y dió al traste con los intentos de reconciliación con la Iglesia católica, previa confiscación, según estilo, de los bienes eclesiásticos. La corrupción espantosa y los amargos frutos de la Reforma, junto con enfermedades y remordimientos nada extraños, dados los precedentes consabidos, apresuraron la muerte del hereje, ocurrida en 18 de Febrero de 1546.

Libros. El principal es la traducción de la Biblia, nada escrupulosa, puesto que desconocía el griego y el hebreo (al menos para aprovecharse en ese trabajo), y mutilada y truncada a medida de sus particulares conveniencias heterodoxas. Así lo declaraba él mismo en la edición de sus obras de Altemburg (1536). *Era su santa voluntad*, dice, *añadir o quitar a su talante*; y llegaron a condenarla los mismos protestantes en los sínodos de Munster, de Strasburgo (1839) y de Groninga (1840).

Cartas a su amigo Lang (1515), y algunas más.

Himnos, aunque pocos y sin inspiración ni unción.

Las 95 tesis, arriba citadas; *Resolutiones* (defensa de las 95 tesis); *A la nobleza alemana; De la libertad del hombre cristiano; Del cautiverio de Babilonia; Opinión sobre las Ordenes monásticas; Respuesta* al libro *Defensa de los siete Sacramentos* del rey de Inglaterra Enrique VIII; *De Servo Arbitrio* contra el *De Libero Arbitrio*, de Erasmo de Rotterdam. Escribió también en alemán estas obras, con el fin de atajar los disturbios y ruinas de su obra nefasta, y otros cinco libros (breves) sobre la organización de la Reforma, también en alemán. Otros dos para apaciguar a los campesinos; *Grande Catecismo* y *Pequeño Catecismo*.

Y ya en estado de desequilibrio moral, y a punto de morir, el *Libelo contra el Papado*, que irritó hasta a sus más íntimos amigos que procuraron suprimirle por sus crudezas y calumnias.

El P. Grisar, S. J., en su obra *Luther* (1911-12) consigna los juicios de los principales escritores sobre Lutero, y es el escrito biográfico más completo entre los muchos dados a luz.

LYRANO. Nicolás de Lyra, normando, nacido en 1270. Entró en la Orden Franciscana hacia el año 1291. Fué llamado *doctor plano* y *útil*. Enseñó en París. Se dedicó a la conversión de los judíos, de los que se dice convirtió seis mil bajo el reinado de Alfonso XI de Castilla. Fué provincial de Borgoña. Murió en 1340.

Sus obras son:

Postillae, 50 libros de comentarios de la Sagrada Escritura.

Moralitates, 35 libros, también acerca de la Escritura, editados en Colonia en 1478 y en Mantua en 1481.

Las *Postillae* fueron muy repetidas veces editadas: en Colonia, 1478; Nuremberg, 1479; sin el texto sagrado, juntamente con las *Moralitates*, en Roma, 1471; con el texto sagrado en Venecia, 1482, edición muy rara; en Nuremberg, 1481, 1485, 1487, y en Venecia, 1481 y 1482, y en Estrasburgo, 1492, con las adiciones de Pablo Burgense y las réplicas de Matías Doering; con la glosa ordinaria, en Venecia, 1485, 1495, y en Basilea, 1498, etc.

Libellus contra la perfidia judaica.

Contra Judeos, Venecia, 1481, 1482, 1485; Amberes, 1492.

De incarnatione Verbi, Nuremberg, 1485, 1487; Lión,

1520; Basilea, 1498; París, 1524: Amberes, 1634; Londres, 1888.

Tractatus contra Judeum in verbis Evangelii secundum Matheum.

Probatio adventus Messiae, Francfort, 1602.

Expositio litteralis et moralis super epistolas et evangelia quadragesimalia, Venecia, 1492.

In ep. et evang. de tempore et sanctis.

Tractatus de differentia nostrae traslationis ab hebraica litera.

Quaestiones V. et N. T.

Contemplatio de vita et gestis S. Francisci, Amberes, 1623; París, 1641.

Contemplatio de Corpore Christi, París, 1513.

Contemplatio praerogativae gloriosae V. Mariae, Lión, 1500.

Praeceptorium, Colonia, 1504.

De cura clericali, París, 1513.

De arte bene vivendi et bene moriendi, París, 1617.

Tiene varias inéditas, entre ellas *Comentarii in 4 ll. Sententiarum.*

MARSILIO FICINO, nació en Florencia en 1433. Se dedicó primeramente a la Medicina y después a la literatura y a la filosofía de Platón, por consejo de Cosme de Médicis, que le ayudó espléndidamente. Fué director de la Academia Florentina y un platónico exagerado. Se ordenó de sacerdote a los cuarenta y dos años, y fué nombrado canónigo de la catedral de Florencia en 1484.

Murió en 1499.

Sus obras son:

De Religione Christiana, Florencia, 1488; Bremen, 1617; Florencia, 1568.

De immortalitate animae ll. 18, Florencia, 1488, 1489; París, 1559.

De triplici vita ll. 3.

Apología, en la que trata de Medicina, Astrología, vida del mundo, etc.

Commentarius in ep. S. Pauli.

Epistolarum ll. XII, Venecia, 1495; Nuremberg, 1497.

Escribió también comentarios a la obra *De potestate et sapienta* del platónico Mercurio Trimegisto y a la obra *De voluntate Dei,* de Asclepius.

Todas estas obras se contienen en las ediciones completas de Venecia, 1516; de Basilea, 1561 y 1576; de París, 1641.

Tiene además:

Traducción de las obras de Platón, que se editó llena de errores en Florencia, 1490, y en Venecia, 1491; traducción de las obras de Plotino en 1492.

Publicó también en griego y latín las obras de Plotino en Basilea, 1580.

MARTÍN. Francisco Martín, barcelonés, carmelita, teólogo por París, gran defensor de la Inmaculada. Escribió:

De SS. Deiparae Conceptione, en la cual prueba con cien razones que la Santísima Virgen fué inmaculada. Se publicó con el título *Compendium veritatis de Inmaculata Conceptione B. V.* en la Biblioteca Mariana de Pedro Alba y Astorga, en Madrid, en 1648.

Murió en 1380.

Parece que se refiere Vitoria a Francisco Martín, porque dice el texto *Fr. Martinus.*

No obstante, como podría referirse al famoso Raimun-

do Martín, español también, de la misma orden que Vitoria, algo de éste diremos.

MARTÍN. Raimundo Martín, O. P., nacido en Subirats (provincia de Barcelona). Fué rabino entre los judios, y luego que se convirtió, fué celosísimo predicador de la doctrina cristiana entre sus antiguos correligionarios. Protegidos por Jaime I de Aragón, se trasladó con Francisco de Cendra a Marruecos donde hizo mucho fruto entre los sarracenos. Volvió a Barcelona en 1269. Compuso muchas obras contra los judíos y musulmanes, de las cuales son las principales:

Pugio fidei, en latín y en árabe, París, 1642.

Explanatio symboli.

Refutó también el Corán y escribió además una obra inédita *Capistrum Judeorum.*

MAYOR. Juan Mayor, inglés, nacido en Haddington. Pasó a París é hízose allí maestro en artes. Tuvo en el célebre colegio de Monteagudo por condiscípulo a Erasmo, y se dedicó en él con gran fervor a la Filosofía y a la Teología, siendo doctorado en 1505. Fué profesor de Lógica y Teología hacia el año 1518, en París, atrayendo discípulos de toda Europa. Murió en 1540.

Escribió:

Historia majoris Britaniae, hasta el matrimonio de Enrique VIII, París, 1521.

Libri, Lión, 1516.

Introductorium, París, 1508, 1527.

Quaestiones logicales, París, 1520.

In Matheum, París, 1518, en la cual se contienen las

disertaciones *de auctoritate concilii, de potestate Papae* y *de statu et potestate Ecclesiae.*

In quatuor Evangelia, París, 1529.

NICOLÁS. Cuarenta teólogos de este nombre conozco anteriores a Vitoria, prescindiendo de los Papas que lo llevan también.

Nicolás Maniacoria, francés, crítico bíblico en su obra *Suffraganeus biblicus*, que es inédita y se conserva en la bibioteca de San Marcos en Venecia. Murió en 1203.

Nicolás de Arimino, O. Min., que escribió *Vita Raynaldi*, arzobispo de Ravena, y murió en 1433.

Nicolás Argentinense, O. P., alemán, que escribió *De Adventu Cristi*, y murió en 1329.

Nicolás de Ausmo, italiano, compañero valeroso de San Bernardino de Sena, que escribió *Supplementum ad Summam Pisanellam*, Venecia, 1473, 1474, 1476, 1481, 1484, 1495; Génova, 1474. Escribió también: *Interrogatorium confessorum*, Venecia, 1489; *Quadriga spiritualis* y *Declaratio* sobre la regla de los frailes menores.

Nicolás de Bibera, alemán, que escribió poesias y murió en 1307.

Nicolás de Byart, O. P., francés, célebre predicador, que publicó *Directorium pauperum*, Estraburgo, 1518; París, 1530..., y murió en 1251.

Nicolás de Byart, O. S. A., francés, que escribió *Distintiones exemplorum V. et N. T.*, y murió en 1477.

Nicolás Cantipratano, francés, C. *R.*, que murió en el siglo XIII.

Nicolás, cardenal, bibliotecario de la Iglesia Romana, alemán, que escribió *De Sacrae Scripturae emendatione*, y murió en 1144.

Nicolás Claravalense, francés, escribió *Epistolas LV* y *Sermones.*

Nicolás de Cracovia, O. Ci., que escribió *Chronicon monasterii claratumbensis O. Ci.* y *Chronicon Brunwylrense*, y murió en 1159.

Nicolás de Crutznache, O. Carm., que escribió sobre el Apocalipsis, sobre el Exodo y de la concepción purísima de Nuestra Señora, y murió en 1495.

Nicolás Cusano, alemán, nacido de un marino y huído de la casa paterna desde niño por los malos tratos. Protegido por el conde de Mauderscheid, se dedicó a las humanidades en Heidelberg y al derecho en Padua y juntamente a las matemáticas, a la filosofía y a las letras clásicas bajo la dirección del famoso Juliano Cesarini. Primero ejerció la abogacia, pero muy luego se inclinó a la teología. Asistió al Concilio de Basilea por el conde de Mauderscheid, electo arzobispo de Tréveris. Es Nicolás de Cusa uno de los hombres más eminentes de su tiempo, gran defensor del Pontificado y gran reformador del clero. Fué hecho obispo y cardenal por Nicolás V. Era teólogo, jurista, filósofo, astrónomo, matemático y eximio orador. Murió en 1464.

Escribio:

De docta ignorantia, ll. 3.

Apología «Doctae Ignorantiae».

De conjecturis, ll. 2.

De filiatione Dei.

Dialogi; uno de ellos es *Idiotae.*

De Genesi Mosaica.

De visione Dei.

Directio speculandae veritatis.

L. de Possest.

De beryllo.

De dato Patris luminum.
De quaerendo Deum.
De venatione sapientiae.
De Deo abscondito.
D. B. Mariae Virginis anuntiatione.
Excitationum ex sermonibus sacris, ll. 10.
De catholica concordantia, ll. 3.
De pace.
Cribatio Alcorani, ll. 3.
De novissimis diebus.

Fueron editadas reunidas en Basilea en 1476, en Paris en 1514 y más completamente en Basilea en 1565 en tres tomos.

Nicolás de Dinkesbühl, alemán, ornamento de la academia vienesa y luz de Suavia. Fué físico, teólogo y matemático. Gozó de grande autoridad en su tiempo y hasta cerca del Archiduque de Austria y trabajó mucho por unir los ánimos cismáticos de su tiempo, por lo cual asistió al Concilio de Constanza como diputado de Alemania. Fué elegido juez de las célebres causas de Jerónimo de Praga y de Juan Pariarca de Constantinopla. Murió en 1433.

Dejó muchas obras inéditas.

Se editaron:

Postillae, Estraburgo, 1496.

Sermones, que eran leídos, según Eneas Silvio, ávidamente por los doctos; Estraburgo, 1516.

Entre las obras inéditas hay extensos comentarios a la Biblia y al Maestro de las Sentencias.

Nicolás de Gerau, O. S. B., que escribió *Chronik von Schuttern*, y murió en 1538.

Nicolás de Gorham, O. P., francés, que se hizo muy célebre en Paris, que era llamado *Postillator*, si bien sus

Postillae del V. T., quedaron inéditas, a excepción de las *Postillae in psalterium*, Franfort, 1677. Escribió también: *Commentaria in 4 Evangelia*, Colonia, 1482; *Postillae in actus apostolorum*, París, 1521; Amberes, 1620; *Postillae in ep. canonicas septem; Postillae in Apocalipsim; Commentaria in ep. Sti. Pauli; Sermones de tempore et de sanctis*, París, 1509, 1523, y Amberes, 1620.

Murió en 1295.

Nicolás de Hanapis, O. Pred., francés, que escribió *Biblia pauperum*, Tubinga, 1533; Venecia, 1537; Amberes, 1544, etc.; *Virtutum vitiorumque exempla*, Venecia, 1556, y murió en 1291.

Nicolás de Janisilla, italiano, que escribió la historia de Federico II de Alemania y de sus hijos Conrado y Manfredo. Murió en 1250.

Nicolás de Jeroschin, alemán, que escribió varias obras históricas, y murió en 1341.

Nicolás de Kreuznach, alemán, luz de la academia vienesa, que murió en 1491.

Nicolás M. de Jawor, silesiano, profesor y rector de la universidad de Praga, que escribió muchas obras que han quedado inéditas hasta que Ad. Franz publicó algunas, tales como *De tribus substantialibus*, *De superstitionibus*, *De haereticis*. Murió en 1435.

Nicolás de Santa María, canónigo leodiense, de quien es tal vez *Triumphus S. Lamberti*, y murió en 1130.

Nicolas de Mataforis, O. Min., que escribió *Thesaurus pontificalis*, y murió en 1366.

Nicolás de Montigny, que murió en 1308.

Nicolás de Nisa, O. Min., italiano, que escribió *Resolutio theologica*, *Gemmam praedicantium ll. 3*, *Speculum mortalium*, y murió en 1103.

Nicolás de Orbellis, francés, que escribió *Commenta-*

rius in 4 ll. sententiarum, París, 1488, 1498, 1499, 1511, 1517; Lión, 1503; Venecia, 1517. *Tractatus declarationum quorumdam terminorum. Super summulas Petri Hispani ad mentem Scoti*, Parma, 1482; Basilea, 1494; Venecia, 1489, 1517. *Compendium... considerationis matematicae*, Bononia, 1485. *De scientia mathematica, physica, de anima, de coelo et mundo, meteoris, methapisica ac ethica*, Basilea, 1494, 1503.

Circulan con su nombre sermones cuaresmales editatados en Lión, en 1491. Murió hacia el año 1466.

Nicolás Pedro de Sena, italiano, O. Serv. B. M. V. gran orador. Se editaron sus sermones de santos en 1501. Murió en 1349.

Nicolás de Poggibonsi, O. Min., italiano, misionero de Tierra Santa, que murió en 1345.

Nicolás de Rivoforti, Carmelita francés, que murió en 1410.

Nicolás de Siegen, O. S. B., alemán, que escribió *Chronicon ecclesiasticum* y *Additiones ad chronicon Lamberti shafnaburgensis*, y murió en 1051.

Nicolás Smerego, italiano, autor de la crónica vicentina, y murió en 1279.

Nicolás Suessionense, O. S. B., francés, que escribió *Vita S. Godfridi*, y murió en 1120.

Nicolás de Susato, alemán, O. Predic., que escribió una crónica de la Orden y la crónica de los obispos de Colonia, y murió en 1416.

Nicolás Viconiense, O. Praem., francés, que murió en 1202.

Nicolás de Walchenheun, alemán, que murió en 1480.

Nicolás Wittebiense, O. S. B. que murió en 1212.

OKAM. Guillermo Okam, inglés, franciscano. Discípulo

primero de Escoto, fué luego su acérrimo impugnador Brilló principalmente enseñando en París, y fué el iniciador o, al menos, el principal confirmador del Nominalismo. Era varón de agudísimo ingenio, pero independiente y rebelde. Su doctrina es demasiado atrevida en algunos puntos. Temiendo caer en manos de Juan XXII, que le había citado a Aviñón y detenídole allí y había entregado sus escritos al juicio de teólogos, que condenaron 51 proposiciones, se fugó con Miguel Caesenate a los dominios de Luis de Baviera, pertinaz adversario del Pontífice. Por esta causa cayó en la excomunión pontificia y fué expulsado de su Orden. Defendió tenazmente los derechos de su protector contra la autoridad del Pontífice. Al morir quiso reconciliarse con la Iglesia, reconciliación que facilitó Clemente VI; pero es incierto si llegó a firmar la fórmula de conciliación. Murió, levantada la excomunión, en 1359. Si no atendemos a su mancha de insubordinación, puede decirse que es Okam uno de los más insignes teólogos.

Escribió:

Super Magistri Sententiarum ll. 4. subtillisimae quaestiones earumque decisiones, Lión, 1495, 1496, 1497.

Centiloquium theologicum, impreso juntamente con la anterior obra.

Quodlibeta VII, París, 1847; Estrasburgo, 1491.

De sacramento altaris et de corpore Christi, impresa juntamente con la anterior en París, en 1500, y en Venecia en 1516.

De praedestinatione, Bononia, 1496.

Decisiones octo q. q. de potestate summi Pontificis, Lión, 1496.

Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus, Heidelberg, 1598.

Didlogos, la obra más importante de Okam, que contiene una doctrina valentísima y atrevidísima acerca de la potestad papal.

Summa totius logicae, París, 1488; Bononia, 1498; Venecia, 1508, 1532, 1591; Oxford, 1675.

Major summa logices, Venecia, 1508, 1522.

Summulae in ll. physicorum Aristotelis, Venecia, 1506.

Quaestiones in octo ll. physicorum, Estrasburgo, 1491.

Expositio aurea, Bononia, 1496.

Liber de praedestinatione.

ORÍGENES. Varón insigne por su talento, laboriosidad y tenacidad. Nació en Alejandría de padres cristianos, el año 185. Su padre Leonidas murió mártir en 202. Desde niño se ejercitó en las divinas letras que recordó de memoria. En su amor ardiente al trabajo, aprovechó en todas las disciplinas. Sucedió a su maestro en la dirección de la escuela alejandrina. Durante la persecución, siendo todavía joven, dió ejemplos admirables de piedad, fidelidad y constancia. Hacia el año 211 fué a la Iglesia Romana. Su fama de saber y virtud hizo que la madre de Alejandro Severo le llamase para que le enseñase la sabiduría divina. A media edad, por causa de la abundancia de herejes que reclamaba su presencia en Grecia, se dirigió a Atenas por Palestina y fué ordenado sacerdote hacia el año 230, por los obispos de Cesarea y de Jerusalén. Padeció tormentos bajo la persecución de Decio. Murió en Tiro, el año 254, a los setenta de su edad, aproximadamente.

Se duda si murió apartado de la Iglesia. Lo cierto es que en sus obras, tal y como han llegado hasta nosotros, hay muchos errores.

Innumerables monumentos dejó de su vastísima erudición.

De ellos muchos han desaparecido, entre los cuales están *Stromata ll. X; de resurrectione,* diálogos y dos libros. Nos han llegado:

Libri VIII adversus Celsum, Londres, 1876.

Systema quoddam Theologicum. Libri IV. Leipzig, 1836.

Tetrapla, hexapla et octapla.

Commentariorum ll. X in Cantica Canticorum.

Libri in Matheum.

In Joannis Evangelium.

Commentaria in ep. ad Romanos.

Homiliae in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Josue, Judices.

In I Regum.

In psalmos.

In Cantica Canticorum.

In Isaiam.

Homiliae XX in Jeremiam.

In threnos Jeremiae.

In ll. IV Regum.

Homliae XIV in Ezechielem.

In Lucam hom. XXXIX.

De nominibus hebraicis.

L. interpretationis hebraicorum nominum.

Epistola ad Julium Africanum.

Epistola ad Gregorium Thaumaturgum.

Exhortatio ad martyrium.

Philocalia.

De recta in Deum fide.

Tr. de libris ss. Scripturarum.

Sus obras exegéticas se editaron en Paris, 1679; en Colonia, 1685; en Francfort, 1686.

Una novísima edición de todas las obras se hizo en Leipzig, 1899.

PALUDANO (Pedro de la Palu). Noble francés, que fué ornamento de su patria y de la Orden de Predicadores; intervino en los más importantes negocios de la Iglesia, de su Patria y de su Orden, y murió en 1342.

. Escribió:

Commentaria in 3 l. sententiarum, París, 1517.

Commentaria in cuartum l. sententiarum, Venecia, 1493; París, 1493, 1514, 1518.

Ambas obras fueron editadas juntamente en París en 1530.

Concordiantiae, a la Suma de Santo Tomás, Salamanca, 1552.

Tractatus de causa inmediata ecclesiasticae potestatis, París, 1506.

Sermones de tempore et de sanctis, Estrabnrgo, 1485, 1491, 1493.

PANORMITANO. Nicolás de Tudeschis, O. S. B. Nació en Catania en 1386. Celebérrimo canonista, profesor en Catania, Sena, Parma y Bononia. Fué llamado luz esplendorosa del Derecho. Murió en 1445.

Escribió:

Lectura in decretales, in Sextum, in Clementinas.

Consilia, Lión, 1537.

Quaestiones VII, Lión, 1584, 1586; Venecia, 1571.

Tractatus super concilium basileense, Lión, 1505, 1512.

Thesaurus.

De differentia legum canonumque.

La edición de las obras completas es de Venecia, 1592, en ocho tomos, y de 1617, en nueve tomos.

PISANO. No conozco a ningún Pisano al que pueda referirse Vitoria; pues el célebre Alfonso Pisano, S. J., solo contaba dieciocho años cuando murió Vitoria y éste mucho antes habia escrito la *Relecciones*. De Alfonso Pisano no digo nada, pues no puede ser el aludido por Vitoria.

PLOTINO. Principal de los filósofos neo-platónicos. Nació en Lycópolis de Egipto hacia el año 203, d. de J. C., y murió hacia el 262. Porfirio fué su discípulo. Su obra capital lleva el título de *Enneadas* (Novenas). Véase la ed. Didot, con la versión latina de Marsilio Ficino.

PLUTARCO. Historiador y filósofo, natural de Queronea en Beocia. Nació, probablemente, en tiempos del emperador Claudio, y se desconoce la fecha de su muerte. Su obra más célebre son las *Vidas paralelas* de personajes griegos y romanos. Escribió además numerosos tratados morales, que pasan de 60. La edición más accesible es la incluída en la Biblioteca greco-latina, de Didot (París).

PORFIRIO. Nació en Tiro, el año 233, d. de J. C. Escribió tratados históricos y filosóficos, entre los cuales son famosos la *Vida de Pitágoras* y el tratado *De la abstinencia*. Fué uno de los principales neoplatónicos, y gran comentarista de Aristóteles.

RABANO. Rabano Mauro, laboriosísimo escritor alemán del siglo IX. Desde niño abrazó la vida monástica. Fué ordenado sacerdote en 814 y elegido abad del monasterio en 822. Renunció a este cargo en 842 para mejor dedicarse a los estudios. A los cinco años fué elegido arzobispo de Maguncia, diócesis que rigió con gran prudencia. Murió en 856, a los setenta años.

Escribió:

De laudibus s. crucis ll. 2.

De clericorum institutione, ll. 3.

L. de sacris ordinibus.

De disciplina eclesiastica, ll. 3.

L. de oblatione puerorum.

Commentarii in ll. V. et N. T. Los comentó casi todos; faltan, no obstante, algunos.

Homiliae in Evangelia.

Allegoriae, acerca de toda la Sagrada Escritura.

Commentaria in cantica.

L. de computo.

L. poenitentium.

Poenitentiale.

De consanguineorum nuptiis.

De anima.

Martyrologium.

Reponsa canonica.

De universo ll. XXII, enciclopedia de grandísima erudición.

De videndo Deum.

De vitiis et virtutibus.

De passione Domini.

De vita M. Magdalenae.

Epistolae VIII.

De disciplina romanae militiae.

Coena dominica.

La principal edición de sus obras completas es la de Colonia, 1626.

RAYMUNDO. A catorce teólogos de este nombre puede referirse Vitoria.

RAIMUNDO D'AGILES. Canónigo podiense, que escribió *Historia Francorum* y murió en 1099.

RAIMUNDO, O. S. B., que escribió *Vita Pontii* y murió en 1099.

RAIMUNDO DE HAUTPONT, francés, O. S. Aug., maestro de teología, de París, que murió en 1426.

RAIMUNDO AGUSTANO, O. P., francés, que escribió *Historia traslationis Sti. Thomae*, y murió en 1389.

RAIMUNDO JORDÁN, can. reg. de San Agustín, francés, que dejó multitud de escritos teológicos y ascéticos y murió en 1381.

RAIMUNDO DE CAPUA, que es gran teólogo místico y murió en 1399.

RAIMUNDO DE FRONCIACHO, italiano, O. Min., apologista contra los *espirituales,* que murió en 1311.

RAIMUNDO GALFREDO, O. Min., italiano, ministro general de su Orden, que murió en 1310.

RAIMUNDO LULIO, español, de vida relajadísima en su juventud y después convertido. Dedicóse a la conversión de los mahometanos. Tuvo gran influencia en la corte de Jaime I de Aragón. Es muy controvertida la vida de este glorioso mallorquín, aunque en su patria se le tribute culto inmemorial, que ha sido permitido allí y en su Orden franciscana.

Escribió innumerables obras este gran filósofo, que se publicaron íntegras en Estraburgo, 1609, 1617.

Diremos algunas:

Ars generalis, París, 1548; Lión, 1517.

Ars demonstrativa veritatis, Barcelona, 1500.

Ars inventiva veritatis, Valencia, 1515.

L. de laudibus B. V. Mariae, París, 1499.

Contemplationes.

De amico et amato.

De fine omnium disputationum, Mallorca, 1665.

L. quaestionum super 4 l. sententiarum, Lión, 1491.

L. de conceptu Virg. Mariae ab omni culpa originali, Sevilla, 1491; Valencia, 1518; Bruselas, 1664.

Es llamado *Doctor Iluminado*. Murió en 1315, a los ochenta años.

RAIMUNDO MARTÍN, O. P., español (V. Martín).

RAIMUNDO DE MEDULLIONE, O. P., que escribió *Acta synodi provincialis ebredunensis*, y murió en 1294.

RAIMUNDO DE PEÑAFORT, oriundo de los reyes de Aragón, de la orden de Santo Domingo, elegido cardenal, y agregado a la Curia Romana en tiempo de Gregorio IX. Cooperó a la fundación de la orden de la Merced. Murió en 1275, centenario. Fué canonizado por Clemente VIII. Es el príncipe de los canonistas.

Es principalmente famoso por la redacción de las *Decretales de Gregorio IX*.

Escribió además:

De poenitentia et matrimonio, Lovaina, 1480, en folio; Colonia, 1595; Maguncia, 1618; París, 1516.

De dubiis conscientiae.

Directorium ad usum inquisitorum Aragoniae.

REMIGIO, O. S. B. Tal vez es el primer teólogo del siglo IX. Enseñó Filosofía en París en los orígenes de su celebérrima Universidad. Tuvo muy célebres discípulos,

entre los cuales se cuenta a San Odón. Fué abad cluniacense. Murió en 908.

Escribió:

Comentaria in Genesim.

Comentaria in Psalmos, Colonia, 1536.

Comentaria in Cantica Canticorum, Colonia, 1519.

Comentaria in prophetas minores.

Comentaria in Oseam, Colonia, 1529.

In quatuor evangelia.

In epistolas S. Pauli, París, 1533, 1538, 1541, 1542; Estrasburgo, 1519.

In Apocalypsim, Colonia, 1529, 1531; París, 1531, 1535, 1540.

Expositio de celebratione Missae.

De divinis officiis.

Homiliae XII in Matheum.

Tractatus de dedicatione Ecclesiae.

Glosae in Sedulium poetam.

Musica, *epistolae*, etc.

RICARDO, bellilocense, O. S. B., que escribió *Vita Sti. Rodingi*, y murió en 916.

RICARDO CLUNIACENSE, O. S. B., del siglo IX.

RICARDO DE DUMELLIS, que escribió comentarios sobre la Biblia, y murió en 1131.

RICARDO FLORIACENSE, que murió en 979.

RICARDO DE ABERDONIA, O. H. Fr., inglés, doctor de Oxford, que murió en 1276.

RICARDO EGIDIO, O. Carm., belga, que escribió *Tract. de romano pontifice*, Venecia, 1540, y murió en 1540.

RICARDO DE ALDWERD, O. Cist., inglés, que murió en 1266.

RICARDO DE BURY, inglés, obispo dunelmense y canciller de Eduardo III, fundadador de la biblioteca de Oxford,

que escribió comentarios a la Sagrada Escritura, y murió en 1345.

RICARDO CASTRICONENSE, O. P., inglés, que murió en 1270.

RICARDO CENOMANO, francés, O. Min., doctor parisiense, que editó los comentarios de Pedro Lombardo y todo el salterio, en París, 1541, y el *Antídoto* contra Erasmo y *de differentiis inter graecum et latinum N. T. textum.* († 1541.)

RICARDO CLUNIACENSE, O. S. B., que escribió un célebre catálogo de pontífices romanos. († 1172.)

RICARDO CORNULIENSE, O. S. Franc., inglés. († 1250.)

RICARDO ELIENSE, O. S. B., inglés. († 1190.)

RICARDO FITSACRE, O. P., inglés, maestro de Teologia en Oxford, que escribió comentarios a los libros de las Sentencias. († 1248.)

RICARDO DE SAN GERMANO, italiano, que escribió *chronicon* y cartas a los monjes de Monte-Casino. († 1244.)

RICARDO HAGULSTADENSE, O. S. B., inglés, que escribió *de statu et episcopis hagulstadensis ecclesiae.* († 1192.)

RICARDO DE HAMPOOLE, inglés, que murió en olor de santidad. († 1349.)

RICARDO DE MEDIAVILLA, O. Min., doctor de Oxfrod, que escribió *Quaestiones in quatuor ll. sententiarum,* Venecia, 1507, en 9 tomos; *Quodlibeta,* París, 1504, 1512; *de humanae cognitionis ratione,* Cuaracci, 1683.

RICARDO DE MONTE CORVINO, italiano, que escribió una vida de San Alberto. († 1130.)

RICARDO DE RIVO BRABANTE, O. P., belga, doctor y profesor de Colonia. († 1486.)

RICARDO ROUX, O. Min., inglés, compilador de San Buenaventura († 1270.)

RICARDO DE STEVENESBY, inglés. († 1262.)

RICARCO ULLERSTON, inglés, profesor de Oxford, que escribió comentarios a los salmos. († siglo XV.)

RICARDO DE SAN VÍCTOR, escocés, C. S. A., que escribió: *De Trinitate, ll. 6*, París, 1510; *De Verbo incarnato; Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii; De superexcelenti baptismo Christi; De missione Spiritus Sancti*; *De sacrificio David Prophetae; De differencia sacrificii Abrahae a sacrificio B. Mariae Virginis; De genuino paschate; De exterminatione mali; De statu interioris hominis; De eruditione hominis interioris; De potestate ligandi et solvendi*, París, 1526, 1528, 1534, 1543; *De judiciaria potestate; De spiritu blasphemiae; De differentia peccati*; *De gradibus charitatis; De quatuor gradibus violentae charitatis; Benjamin minor*, libro dedicado a la contemplación; *De gratia contemplationis, ll. 5; Benjamin major*; *De meditandis plagis; Expositio Difficultatum; In psalmos; in cantica canticorum; in visionem Ezechielis; De Emmanuele ll. 2; Explicatio* de algunos pasajes obscuros en el Apóstol; *In Apocalipsim Joanis.*

Estas obras fueron editadas repetidamente completas en Venecia 1503; en París, 1518, 1540, y Colonia, 1604. († 1173.)

RICARDO DE WASSERBOURG, alemán. († 1550.)

RICARDO WILTONO, inglés, O. SS. Trim., doctor por Oxford, por París y por Cambidge. († 1239.)

ROSELA. No conozco a Rosela. Conozco a *Rosell*, O. P., español; a *de Rosellis*, italiano; pero no conozco, repito, a Rosela.

SABÉLICO. Tampoco conozco a este autor.

SEDULIO. Enrique Sedulio, alemán, O. S. Francisci, que escribió: *Historia seraphica*, Amberes, 1613; *Praescriptiones* contra los herejes que impugnan a la Iglesia y al Pontificado, Amberes, 1606, y *Apologeticum* contra el *Alcoran de los Franciscanos*. († 1621.)

No parece pueda referirse a este autor Vitoria, ni al poeta Sedulio que murió en 430.

Tal vez se refiera a

SEDULIO ESCOCÉS, que escribió *in epistolas Pauli*, Basilea, 1528, 1534; *Explanationes* sobre los prefacios de San Jerónimo a los Evangelios; *liber de rectoribus christianis* († 850).

SYLVESTRE. Francisco Silvestre, ferrarcense, O. P., Vicario general de su Orden y luego Maestro de ella. Varón insigne y teólogo esclarecido († 1526).

Escribió:

Comentarios a la Suma, Venecia, 1534; París, 1552; Lión, 1567; Amberes, 1568; Roma, 1878.

Annotationes a los libros posteriores de Aristóteles y de Santo Tomás, Venecia, 1517.

In 8 ll. Physicorum Aristotelis, Roma, 1517; Venecia, 1619.

De convenientia institutorum romanae ecclesiae, Roma, 1525; Venecia, 1525; París, 1552.

SIMPLICIO. Pontífice, que escribió XX cartas y murió en 483.

SYNCHTONO. No conozco a este teólogo.

SIMÓNIDES. De Amorgos. Uno de los principales poetas

yámbicos de Grecia. Nació en Samos, y floreció hacia el año 664, a. de J. C. Sólo se conservan fragmentos de sus obras. Hubo otro Simónides (de Ceos), poeta lírico griego de gran celebridad. Nació en Iulis (isla de Ceos) en 556, a. de J. C., y murió en 467. Fué renombrado por la suavidad y dulzura de sus composiciones, de las que tampoco poseemos más que fragmentos.

TERTULIANO. Nació en Cartago el año 160 y fué educado en el paganismo. Abrazó el cristianismo en 193, movido por la constancia de los mártires. Fué ordenado sacerdote. Inclinado a excesivo rigor, cayó en el montanismo, y fundó él otra secta. Murió en 243. Es gran apologista y de un ingenio valentísimo. Todos los padres antiguos tributan grandes elogios a Tertuliano. Se desconoce si murió alejado de la Iglesia.

Escribió:

Apologeticum.
Liber de testimonio animae.
Liber adversus Judeos.
Liber de praescriptionibus.
Catalogus haeresum.
De Baptismo.
Contra Hermogenem.
Adversus Valentinianos.
Adversus Marcionem ll. 5.
Adversus Baxeam.
De carne Christi.
De resurrectione carnis.
De anima l.
Scorpiace.
Ad martyres.

De patientia.
De oratione.
De poenitentia.
De pudicitia.
Ad uxorem ll. duo.
De cultu feminarum.
Ll. de spectaculis deque idololatria.
L. de pallio.
De corona.
De fuga.
De jejunio.
De monogamia et de exhortatione castitatis.
De velandis virginibus.
L. actorum S. S. Perpetuae et Felicitatis.

Las obras de Tertuliano han sido editadas juntas muchas veces: Basilea, 1521; Amberes, 1579; París, 1634, 1641, 1664; Venecia, 1701, 1744, etc.

TOLOMEO. Francisco Tolomeo, O. P., que escribió *Anales* desde el año 1060, Lión, 1619; *Historia ecclesiastica nova*, en veinticuatro libros; completó la obra de su maestro *De Regimine Principum*, y murió en 1321.

TOMÁS. Santo Tomás de Aquino, O. P., Príncipe de los teólogos, Angel de las Esculas. Orgullo de la humanidad, no puede ser empequeñecido por los partidismos de Escuela. Maestro providencial de la ciencia divina, es Santo Tomás el más firme sostén científico de la doctrina de la Iglesia. La tendencia de la Iglesia a hacer obligatorias en todos los centros católicos las doctrinas del Angel de Aquino es el mejor elogio que se puede hacer del

Maestro. Después de las Sagradas Escrituras, el tesoro doctrinal de la Iglesia, es la Suma teológica de Santo Tomás.

Se ignora si nació en 1225 o en 1226 o en 1227. Entró en la Orden de Predicadores el año 1243. Fué discípulo de Juan Teutónico, en París, y de Alberto Magno, en Colonia.

La vida de este extraordinario varón es ya conocida de todos y no es menester que en ella nos paremos. Murió en 7 de Marzo de 1274. Fué canonizado por Juan XXII en 1323. San Pío V confirmó la denominación de *Doctor Angélico* que se daba a Santo Tomás. León XIII le proclamó en 1880 *Patrón de las Escuelas.*

Sus obras principales son:

Commentaria a las obras de Aristóteles.

Liber de ente et essentia.

In 4 ll. sententiarum, Maguncia, 1469; París, 1659.

Quaestiones disputatae, Roma, 1476; Colonia, 1499, 1500, 1508; Lión, 1569; París, 1883.

Summa catholicae fidei, contra los gentiles, Venecia, 1476, 1480, 1524; Colonia, 1497, 1499, etc.

Quaestiones quodlibetales, Colonia, 1471, 1485, etc.; París, 1660.

Summa theologica. Ha sido editada innumerables veces.

In l. b. Dionysii de divinis nominibus expositio. Estrasburgo, 1502.

De praescientia et praedestinatione divina tractatus.

In Job, in Psalmos, in cantica canticorum.

Commentaria de Isaías, Jeremías, de los trenos de Jeremías y sobre los Evangelios de San Mateo y San Juan.

Catena aurea, Roma, 1470, 1476; Amberes, 1569, 1678; París, 1667.

In omnes d. Pauli ap. epistolas, Lión, 1689, etc.

Sermones, muchos. Roma, 1571; París, 1578, etc.

Contra errores graecorum.

Compendium theologiae.

Declaratio quorundam articulorum, contra griegos, armenios y sarracenos.

De differentia divini verbi et humani.

Contra impugnantes Dei cultum.

De perfectione vitae spiritualis.

De regimine principum.

De eruditione principum.

De regimine Judeorum.

De forma absolutionis.

De aeternitate mundi.

De Trinitate, Venecia, 1490, 1498, 1587, 1596.

De unitate intellectus, contra los averroístas.

De adventu et statu et vita antichristi.

Son unas setenta las obras que escribió Santo Tomás y todas ellas de la altura que todos admiramos. Prodigio parece que una vida tan breve, pues solo vivió el Angélico cuarenta y ocho o tal vez cincuenta años, diera de sí tanta fecundidad.

Sus obras han sido editadas completas repetidas veces, siete por lo menos: En Roma, en 1570-71, en diez y ocho tomos; en Venecia, 1594-98, como en Roma; en Colonia, 1612, también en diez y ocho tomos, conteniendo el último opúsculos apócrifos; en París, 1636-41, en veintitrés tomos; en Venecia, 1745, en veintiocho tomos; en Parma, 1852-73, en veinticinno tomos; en París, 1871-82, en treinta y cuatro tomos. Por fin, bajo los auspicios de León XIII se ha hecho otra en Roma, en 1882-97, en nueve tomos.

TORQUEMADA. Juan de Torquemada, O. P., honor de

España y de la gloriosa Orden Dominicana y luz de la Iglesia Universal. Nació en 1388. Entró en su Orden a los diez y seis años. Estuvo en el Concilio de Constanza, compañero del legado de Juan II. Fué luego enviado a estudiar a París y a tomar los grados académicos por aquella universidad. Vuelto a España fué ejemplo y estímulo de todos por un cúmulo de virtudes admirables. De aquí pasó a Roma, donde Eugenio IV le hizo Maestro del Sacro Palacio, en 1431, y le envió como teólogo suyo al Concilio de Basilea. Su doctrina en este Concilio fué expresamente aprobada por el Papa en documento del 30 de Octubre de 1436. Terminado el Concilio de Basilea, intervino en otros importantes asuntos de gran servicio de la Iglesia, por encargo del mismo Papa.

Murió en Roma, el 26 de Septiembre de 1468.

Sus obras editadas son veintisiete. Quedaron por editar catorce, por lo menos.

Las editadas son:

In Decretum Gratiani, Lión, 1519; Roma, 1555; Venecia, 1578.

Gratiani decretorum ll. 5, Roma, 1726.

Summa de Ecclesia, Roma, 1489; Lión, 1496; Salamanca, 1560; Venecia, 1561.

L. de potestate Papae, Colonia, 1480; Venecia, 1563.

Contra decretum conc. constantiensis, Venecia, 1563.

Super decreto unionis graecorum, Venecia, 1561.

Meditationes in vitam Christi, Colonia, 1607; Amberes, 1607.

Super toto psalterio, Roma, 1470, 1476; Maguncia, 1474; Estraburgo, 1485; Venecia, 1485, 1513, 1524.

Super evangeliis, Nuremberg, 1478; Brujas, 1498; Lión, 1500, 1508, 1509, etc.

Flos Theologiae, Basilea, 1481.

Tr. contra principales errores perfidi Mahometis, Roma, 1606.

Flores sententiarum, Zaragoza, 1496; Lión, 1496; Venecia, 1562.

Tr. de Corpore Christi, Lión, 1078.

De veritate conceptionis V. Virginis.

Tr. de eficatia aquae benedictae, Zaragoza, 1480; Roma, 1524.

Tr. de defectibus in missa.

Revelationes s. Birgitae, Colonia, 1628.

Orationes, leídas en el conc. florentino.

Expositio litteralis omnium s. Pauli epistolarum, Basilea, 1490.

Quodlibetica, Estraburgo, 1490.

TEOFRASTO. Filósofo griego, discípulo de Platón y de Aristóteles (el cual, según es fama, le legó su biblioteca). Nació en Ereso (isla de Lesbos). Murió el año 285, a. de J. C. Conservamos su libro *De los caracteres* y el *De las plantas.*

VERBERICO. No conozco a este teólogo.

WICLEF. Juan Wiclef, célebre hereje inglés, nacido en 1324 y muerto en 1387. Pertenecía a la clase popular. Las obras de este teólogo heterodoxo fueron quemadas en su mayor parte. Tenemos impresas: *Dialogorum libri IV,* Francfort, 1753; *Traducción del Nuevo Testamento,* Londres 1781. Tenemos también el *Catálogo de los manuscritos originales de Juan Wiclef,* por Shirley, Oxford, 1865.

SUPLEMENTO AL APÉNDICE

Van aquí algunos escritores que se habían pasado por alto.

No es esto extraño, pues esta Biblioteca se imprime conforme se compone, sin terminar el original; de lo contrario se prolongaría demasiado su formación.

Los textos de las leyes del Derecho en que se funda Vitoria en sus demostraciones, y que pensamos trasladar aquí, extenderían demasiadamente esta obra del escritor alavés; aparte de que el derecho nuevo les ha quitado mucha oportunidad.

Un refinamiento de investigación hubiera hallado los datos relativos a los autores, de los cuales manifiesto que ignoro vida y obras; pero tales refinamientos no los compensan estos trabajos de sola vulgarización.

□□□ □□□ □□□

ALGAZEL. Abuhámid Mohámmed, ben Mohámmed, ben Mohámmed, ben Ahmed. Nació el año 1058; y murió en 1111. Filósofo árabe, de la escuela mística, adversario de los aristotélicos, a quienes procura refutar en su famoso

opúsculo: *Tehdfot-olfaldsifa* (Destrucción de los filósofos). Véase, acerca de él, el libro de D. M. Asín: *Algazel; Dogmática; Moral; Ascética* (en la *Colección de estudios árabes* de Zaragoza).

ALTISIODORO. No he hallado datos relativos a este renombrado teólogo.

AMMONIO. Hubo un Ammonio, maestro de Plutarco. Además, un Ammonio Saccas, alejandrino y platónico, que nada dejó escrito. Y otro Ammonio, maestro de Damascio, de Simplicio y de Juan Filopono, y del cual conservamos varios *Comentarios a los escritos aristotélicos*, donde procura conciliar a Aristóteles con Platón.

APULEYO. Luicio Apuleyo. Célebre escritor latino que nació hacia el año 128 de J. C. y murió a fines del reinado de Marco Aurelio. Su principal obra es el *Asno de oro*. Las demás obran son: *Apologia seu Oratio de Magia, Florides, De Deo Sacratis, De syllogismo categórico, De mundo*, y algunos epigramas.

ARMACANO. No conozco a este teólogo.

BEROSO. Historiador y astrónomo caldeo, nacido en tiempo de Alejando Magno.

CALADIO. No conozco a este autor.

FILOPONO (Juan). Vivió en el siglo VI, d. de J. C. Consérvanse varios de sus *Comentarios a Aristóteles*, muy estimados. (Véase la edición de la Academia de Berlín, en la serie: *Commentaria in Arist. graeca.)*

FLORO (Lucio Anneo). Historiador hispano, nacido en Córdoba. Floreció en tiempo de Adriano, en el siglo segundo de la era cristiana. Escribió *Rerum Romanorum libri IV*, *De qualitate vitae*, *Pervirgilium Veneris* y la *Octavia*, atribuída a Lucio Anneo Séneca.

HOMERO. Célebre poeta griego que vivió entre los siglos XI y VIII antes de Jesucristo. La vida de este hombre extraordinario es desconocida. Escribió la *Iliada* y la *Odisea*, tal vez las mejores epopeyas del mundo. Véase cualquier Diccionario enciclopédico.

JAMBLICO. Filósofo neo-platónico que murió hacia el año 330, d. de J. C. Consérvanse de él los libros: *De Pythagorica vita; Protrepticum; Theologumena arithmeticae; De communi mathematica scientia.* Es dudoso que le pertenezca el *De mysteriis liber.*

LIVIO. Tito Livio, célebre historiador romano nacido en Padua el año 59 antes de Jesucristo. Escribió *Anales*, que no han llegado íntegros hasta nosotros, y que se han editado numerosas veces y se han traducido bien algunas otras.

OVIDIO. Publio Ovidio Nasón, célebre poeta latino, nacido el año 43 antes de J. C. y muerto el año 17 de nues-

tra era. Escribió: *Amorum libri III*, *Epistolae Heroidum* que son veintiuna, *Ars Amatoria*, *Remedia Amoris*, *Nux elegía*, *Methamorphoseon libri XV*, *Fastorum libri*, *Tristium libri V*, *Epistolarum ex Ponto libri IV*, *Ibis*, *Consolatio ad Liviam*, *Augustam*, *Medicamina faciei*, *Halicutica*, *Medea* y otras muchas que se han perdido.

PITÁGORAS. Célebre filósofo griego, nació el año 569 antes de J. C. Sólo le conocemos por citas, pues no se conserva obra alguna de este autor.

PLATÓN. Célebre filósofo griego, nacido en 429 antes de J. C. y muerto el 347 antes de J. C. Fué discípulo de Sócrates, condiscípulo de Alcibiades y maestro de Aristóteles. Escribió trece diálogos llamados *Socráticos: Ion*, *Alcibiades I*, *Hipias I*, *Hipias II*, *Lisis*, *Córmides*, *Laques*, *Menón*, *Protágoras*, *Entifron*, *Apología de Sócrates*, *Cristón* y *Gorgias*. Catorce diálogos polémicos: *Eutidemo*, *Cratilo*, *Theetete*, *El Sofista*, *Política*, *Parménides*, *Fedro*, *Manexenes*, *El Banquete*, *Fedón*, *Filebo*, *Republica*, *Timeo* y *Critias*. Escribió además *Las Leyes*. Se le atribuyen otros diálogos que no son suyos. Se han hecho muchas ediciones de las obras de Platón en su idioma original y traducidas.

PLINIO. Cayo Plinio. Célebre naturalista romano. No ha llegado hasta nosotros más que su famosa *Historia Natural*.

POMPEYO. Trogo Pompeyo. Historiador latino. Vivió

en los primeros años de la era cristiana. Compuso una *Historia de los animales* y la *Historia Filípica*, en 44 libros.

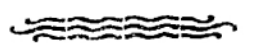
RAUCLINO. No conozco a este teólogo.

SALUSTIO (Cayo Crispo). Historiador romano, nacido el año 86 antes de J. C. Escribió: *Bellum Catilinarium* y *Bellum Iugurtinum.*

SÓCRATES. Filósofo griego, nacido en Atenas el 469 antes de Jesucristo. Es su vida muy conocida por los diccionarios enciclopédicos. No escribió.

VALERIO MÁXIMO. Historiador latino que vivió a principios de la era cristiana. Escribió: *De dictis et factis memorabilibus.*

VIRGILIO. Publio Virgilio Marón. Célebre poeta latino, nacido el año 70 antes de Jesucristo. En cualquier diccionario enciclopétido se hallará la historia de este grande hombre, lo mismo que lo relativo a su importante bibliografía.



ÍNDICE

DE LA DOCTRINA DEL TOMO III

Páginas.

Páginas.

Páginas.

Páginas.

FIN